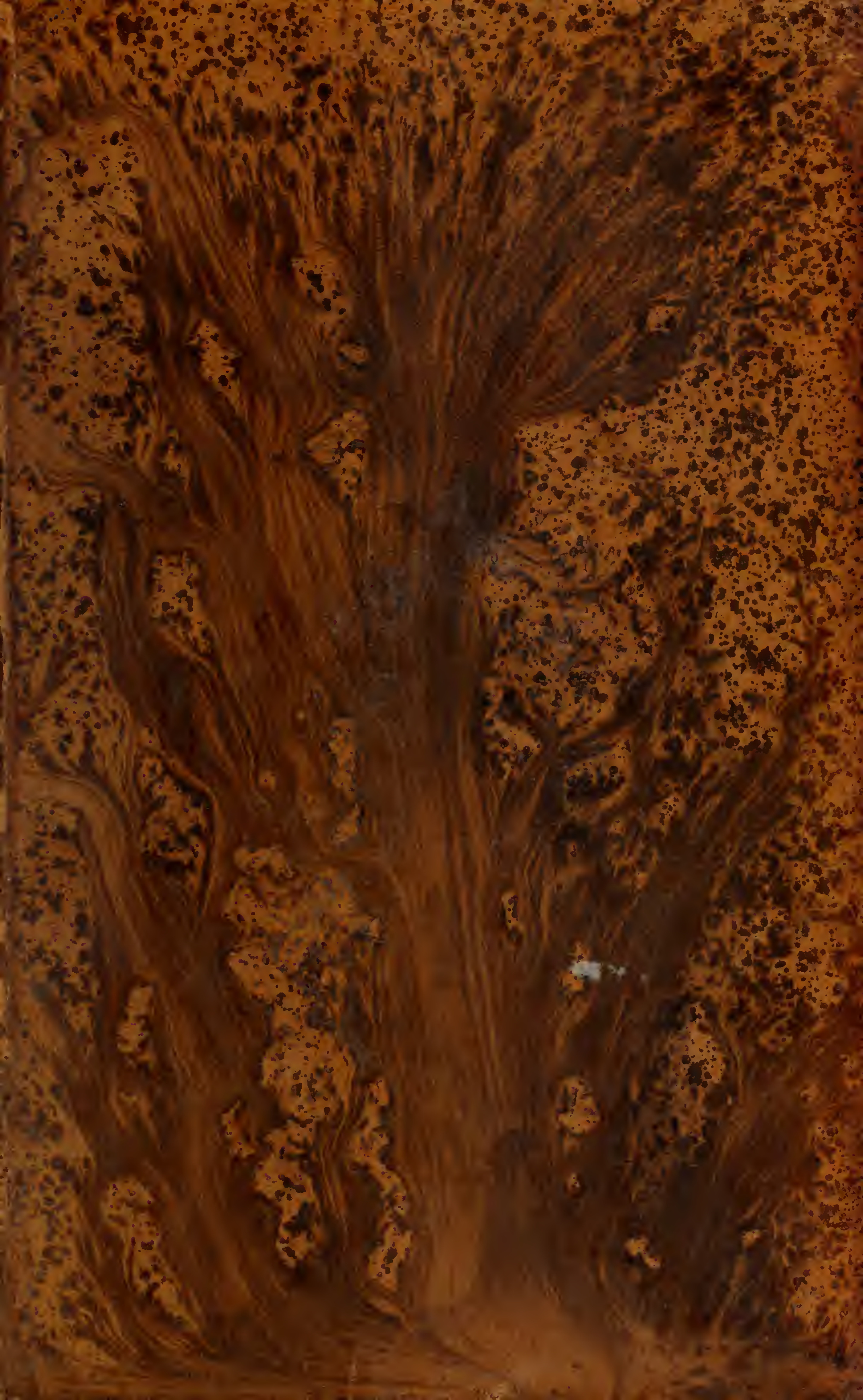
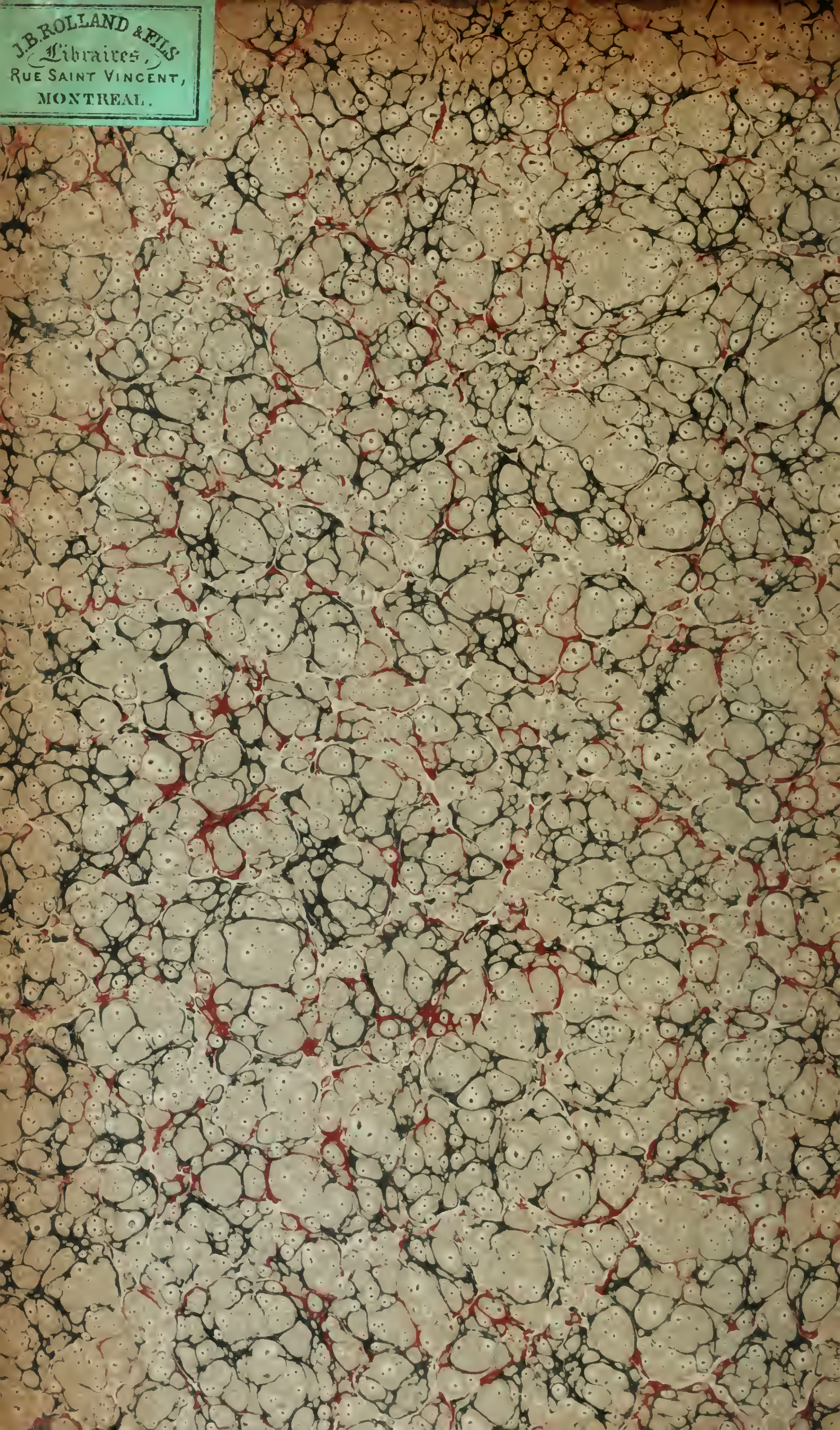



J.B. ROLLAND & FILS
Libraires,
RUE SAINT VINCENT,
MONTREAL.



DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME XIV.

PROPRIÉTÉ.

CORRESPONDANTS-DÉPOSITAIRES :

EN FRANCE

AGEN,	Michel.	LE MANS,	Le Guicheux-Gallienne
ANGERS,	Barassé.	LIMOGES,	Ve Dilhan-Vivès.
—	Lainé frères.	MARSEILLE.	Chauffard.
ANNECY,	Burdet.	—	Crespin.
ARRAS,	Brunet.	—	Mingardon.
—	Théry.	MEAUX,	Leblondel.
BESANÇON,	Turbergue.	METZ,	Rousseau-Pallez.
BLOIS,	Dezairs-Blanchet.	MONTPELLIER,	Ve Malavialle.
BORDEAUX,	Chaumas.	—	Séguin.
—	Coderc et Poujol.	MULHOUSE,	Perrin.
BOURGES,	Dilhan.	NANTES,	Mazeau.
BREST,	Lefournier.	—	Libaros.
CAEN,	Chenel.	NANCY,	Thomas et Pierron.
CARCASSONNE,	Fontas.	—	Vagner.
CHAMBÉRY,	Perrin.	ORLÉANS,	Blanchard.
CLERMONT-FERRAND,	Dilhan.	POITIERS,	Bonamy.
DIJON,	Gagey.	REIMS,	Raive.
LANGRES,	Dallet.	RENNES,	Hauvespre.
LILLE,	Quarré.	—	Verdier.
—	Bergès.	ROUEN,	Fleury.
LYON,	Briday.	TOULOUSE,	Ferrère.
—	Girard.	STRASBOURG,	Bordes.
—	Josserand.	TOURS,	Cattier.

A L'ÉTRANGER

AMSTERDAM,	Van Langenhuysen.	LEIPZIG,	Dürr.
BOIS-LE-DUC,	Bogaerts.	LONDRES,	Burns et Oates.
BREDA,	Van Vees.	LOUVAIN,	Desbarax.
BRUGES,	Beyaert-Defoort.	—	Peeters.
BRUXELLES,	Goemaere.	MADRID,	Bailly-Baillière.
DUBLIN,	Dowling.	—	Tejado frères.
—	James Duffy.	MILAN,	Besozzi.
FRIBOURG,	Herder.	ROME,	Merle.
GENÈVE,	Marc Mehling.	SAINT-PÉTERSBOURG,	Wolff.
—	Duraford.	TURIN,	Marietti.
GÊNES,	Fassi-Como.	VIENNE,	Gérold et fils.
LIÉGE,	Spée-Zelis.		

Paris. — Typographie Adolphe Lainé, rue des Saints-Pères, 19.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE
DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° **LA SCIENCE DE LA LETTRE**, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique;

2° **LA SCIENCE DES PRINCIPES**, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homilétique, la pédagogique, la liturgique, l'art chrétien, le droit ecclésiastique;

3° **LA SCIENCE DES FAITS**, savoir : l'histoire de l'Église, l'archéologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des hérésies, la patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la biographie des principaux personnages;

LA SCIENCE DES SYMBOLES, ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques, et de leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte,

PUBLIÉ PAR LES SOINS

DU Dr WETZER
Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE
Professeur de théologie à la faculté de Tubingue,

Approuvé par S. G. Mgr l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR I. GOSCHLER

CHANOINE, DOCTEUR ÈS-LETTRES, LICENCIÉ EN DROIT

TROISIÈME ÉDITION

TOME XIV

LUTHER — MÉSALLIANCE

PARIS

GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS

3, RUE DE L'ABBAYE, 3

1870

Droits de reproduction et de traduction réservés.

APPROBATION

DE

S. G. M[gr] HERMANN DE VICARI,

ARCHEVÊQUE DE FRIBOURG,
MÉTROPOLITAIN DE LA PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DU HAUT-RHIN.

« Nous accordons à l'ouvrage intitulé : DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE, publié dans la librairie de HERDER, par les soins de H. J. WETZER et B. WELTE, à Fribourg en Brisgau, notre approbation, vu qu'il ne renferme rien de contraire à la foi et à la morale catholiques, et nous le recommandons le plus chaudement que nous pouvons, en raison de son excellence, aux prêtres et aux laïques. (*Und empfehlen es wegen seiner Vortrefflichkeit auf's Wärmste Priestern und Laien.*) »

† HERMANN,
Archevêque de Fribourg.

Fribourg, le 20 octobre 1854

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC 30 1931

FEB 3 3 54
29429

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

L

LUTHER (MARTIN), fils d'un ouvrier mineur, naquit à Eisleben le 10 novembre 1483, suivit les cours de l'université d'Erfurt en 1501, et devint maître ès arts en 1505. Il devait, d'après l'intention de ses parents, se vouer à l'étude de la jurisprudence; mais, dans un moment de frayeur et d'épouvante qu'il éprouva en voyant, dit-on, un de ses amis frappé de la foudre tomber à ses côtés, il fit vœu d'entrer dans un couvent. Personne n'était moins fait que Luther pour la vie monastique. Malgré la volonté de son père et les regrets qu'il conçut lui-même de son vœu précipité, il se présenta chez les Augustins d'Erfurt. Au commencement de son année de probation il dut, suivant la coutume, se soumettre aux travaux les plus rebutants et aux occupations les plus humiliantes de la maison; cependant, en sa qualité de maître ès arts, il en fut bientôt exempté par le provincial Staupitz. En mai 1507 il reçut le sacerdoce, ce sacerdoce que plus tard il devait mépriser et maudire comme le signe même de la Bête de l'Apocalypse, après avoir accusé la justice de Dieu de n'avoir pas ordonné à la terre de l'engloutir, lui et l'évêque qui l'avait ordonné. Ayant terminé ses études de théologie scolastique il fut, sur la proposition de Staupitz, nommé, en 1508, professeur de dialectique et d'esthétique à l'université de Wittenberg, récemment créée; mais dès l'année suivante il fut chargé d'un cours de théologie, qui était sa science de prédilection.

En 1516 il publia une édition de *la Théologie allemande*, ouvrage mystique du quatorzième siècle. Ce n'était pas le panthéisme spéculatif et mystique de cet écrit qui l'avait séduit : le mysticisme était un élément trop étranger à la trempe de son esprit et à ses tendances naturelles; il ne comprenait pas même, à ce qu'il semble, la valeur et la portée de ce livre; mais ce qui le rendait précieux à ses yeux, c'étaient les conséquences que l'auteur anonyme avait tirées, par rapport à la volonté humaine, de l'hypothèse panthéistique dont il était parti, en affirmant qu'il n'y a qu'*une* volonté au monde, la volonté divine; que cette volonté unique et suprême agit seule dans la créature; qu'ainsi il ne peut

BQT
6
W5

être question ni de liberté, ni de loi obligatoire pour l'homme. C'était là le motif qui avait rendu « ce noble opuscule inappréciable aux yeux de Luther. »

Bien avant que la querelle des indulgences s'engageât, Luther s'était éloigné de l'enseignement catholique en un point qui, après le dogme de la divinité du Christ, est le plus important de tout le système doctrinal de l'Église, point décisif, d'ailleurs, dans la vie pratique, savoir : le dogme de la *justification.*

Le principe d'où sortit tout le système de Luther était arrêté dans son esprit dès les années 1515 et 1516, et il avait surpris l'université par son enseignement, qu'on disait fonder une théologie nouvelle et s'écarter de la voie orthodoxe, alors qu'il n'avait pas peut-être encore lui-même conscience des conséquences immédiates et fatales qui allaient découler de ses opinions.

Cette nouvelle doctrine de Luther sur la justification et les rapports de l'homme avec Dieu était le fruit des angoisses qui avaient longtemps tourmenté son âme. Il avait embrassé l'état monastique, ses prescriptions et ses pratiques sévères, avec toute l'énergie de son caractère ardent et passionné. Ses aveux sur sa disposition morale, et qu'il n'y a aucun motif de révoquer en doute, expliquent suffisamment pourquoi il ne réussit pas dans les efforts ascétiques qu'il fit et dans les travaux auxquels il s'appliqua, pourquoi il tomba finalement dans un découragement absolu, auquel succéda, par un revirement étrange, mais assez fréquent, une exaltation morale toute contraire. Il fut dès lors entraîné par la manie d'exagérer des pensées vraies en elles-mêmes, et de dénaturer, de manière à les rendre méconnaissables, fausses et criminelles, des idées chrétiennes à leur origine et dans leur sens primitif. Ainsi, par exemple, il racontait qu'étant à Rome il fut désolé de ce que ses parents n'étaient pas morts encore, parce qu'il aurait pu les délivrer du purgatoire par les messes qu'il aurait dites pour eux, et il avoua que, s'il en avait trouvé l'occasion, il serait devenu le plus féroce des assassins, dans l'excès de son fanatisme religieux.

Quoique, après s'être séparé de l'Église et avoir violemment rompu avec tout son passé, le caractère de Luther fût profondément modifié, on ne peut méconnaître que ce feu de la colère, cette rage haineuse, qui éclatèrent si vivement plus tard, couvaient déjà en lui à cette époque et n'étaient contenus que par la violence que s'imposait le moine, encore fidèle à sa règle. Il luttait, sous son froc et son cilice, contre un tempérament vigoureux, contre une nature luxuriante, offrant, par un contraste effrayant, les qualités les plus nobles à côté des passions les plus basses. Il dit lui-même à Staupitz qu'aux tentations de la volupté se joignaient en lui celles de la colère, de la haine et de l'envie; qu'il se sentait incapable de les dompter; que, d'ailleurs, il n'avait jamais aimé Dieu; que toutes ses pratiques de pénitence étaient pure hypocrisie et sa dévotion apparence et contrainte; que jamais au couvent il n'avait pu voir l'image du Christ sur la croix sans colère et sans frayeur, et qu'il aurait préféré mille fois la vue du diable. La prière ne lui était d'aucun secours, parce qu'il était convaincu que, pour parler à Dieu et pour en être exaucé, il fallait être pur et sans péché, comme le sont seuls les saints du paradis.

Mais à ce sombre désespoir succédaient des moments d'audacieuse suffisance et d'excessive satisfaction de sa personne. Alors il se sentait le plus présomptueux des justiciers, *præsumtuo-*

sissimus justitiarius, et n'apercevait plus aucune espèce de mal en lui-même. Étrange maladie qui, après le court enivrement d'une vaine complaisance, le précipitait dans l'abîme de la terreur, et le laissait face à face avec l'hydre du péché, qu'il voyait renaître sans cesse, après l'avoir crue vaincue et décapitée. Les angoisses de cet état devinrent si intolérables que Luther ne songeait plus qu'au moyen d'arracher de son cœur l'aiguillon qui le blessait.

C'est dans ce sentiment de mortelle angoisse qu'il lisait l'Écriture, qu'il méditait surtout les Épîtres de S. Paul aux Romains et aux Galates, et que, cherchant dans la Bible une doctrine capable de calmer ses tourments, il crut avoir trouvé ce qu'il demandait avec tant d'ardeur.

Or voici, en substance, la doctrine qu'un beau jour Luther découvrit dans les saintes Écritures :

« L'homme est placé dans un monde où le mal prédomine; ce monde est dans les ténèbres, ou plutôt il n'est que ténèbres. L'homme lui-même, par suite du péché originel, est absolument mauvais; les efforts qu'il fait pour se sanctifier et s'affranchir du péché sont inutiles. Dieu donne à l'homme, qui ne peut arriver à aucune justice propre, réelle et intérieure, une justice toute faite, qui lui est étrangère, qu'il n'a besoin que de s'attribuer, et qui, par cette imputation, devient sa propriété. Ce que le Christ a fait et souffert sur la terre est le vêtement de cette justice, dans lequel l'homme n'a qu'à s'envelopper, dont il n'a qu'à couvrir ses fautes, pour être par là même déclaré juste devant Dieu; car ce que le Christ a jamais fait et souffert, il l'a fait et souffert à ma place, afin de m'élever au-dessus de la tâche qui, sans cela, serait inabordable pour moi, de devenir intérieurement et véritablement juste et agréable à Dieu. Quant à moi, je n'ai qu'une obligation : c'est de m'approprier par l'acte de la foi ce que le Christ a fait pour moi, de me l'imputer, et de me présenter, plein de confiance en cette justice étrangère, devenue la mienne, devant Dieu, qui me reconnaîtra et me traitera comme un juste. Cette justice du Christ, qui, semblable à un vaste manteau, couvre tous les péchés que l'homme peut commettre, et que dès lors Dieu ne voit plus, est en outre une compensation parfaite et surabondante de la justice positive qui manque à l'homme. »

Rien n'était plus propre que cette doctrine à dissiper les doutes et les inquiétudes d'une conscience scrupuleuse. Luther avait trouvé un nouveau genre de justification; il proclamait le grand principe, jusqu'alors inconnu, à savoir, que la bonté réelle de la personne n'a rien de commun avec ce qui est considéré en lui comme bon par Dieu, c'est-à-dire que la justification de l'homme n'est attachée à d'autre condition morale qu'à celle qui est exigée pour l'acte d'imputation; qu'il suffit d'avoir la conscience de sa faute, de son impuissance personnelle, et de reconnaître que cette imputation de la justice et de la sainteté du Christ est la voie marquée par Dieu pour sauver l'homme.

Ainsi s'explique l'énergie avec laquelle Luther abolit la loi, et aussi bien la loi morale que la loi cérémonielle; ainsi s'explique ce qu'il dit de l'opposition absolue existant entre la loi de Moïse et la parole du Christ, la loi imposant à l'homme de ne pas pécher, d'être pieux, de faire ceci, de faire cela; le Christ disant à l'homme : Tu n'es pas pieux, mais j'ai tout fait pour toi, et tu n'as qu'à t'imputer ce que j'ai fait pour toi. De là la recommandation si fréquente dans Luther de ne donner à la loi absolument aucune influence sur la conscience, de laisser joyeusement

celle-ci s'endormir dans le Christ, sans qu'elle ait à s'inquiéter de la loi ni du péché.

Telle fut la grande découverte, l'εὕρηκα de Luther, découverte qui lui semblait propre à résoudre tous les problèmes de la vie chrétienne. La loi et la conscience, ennemies irréconciliables jusqu'alors, étaient enfin réconciliées, et cette nouvelle doctrine si consolante dut tout naturellement s'appeler *l'Évangile*. Car quelle plus heureuse nouvelle, disait Luther, peut-il y avoir que d'apprendre à l'homme que ce n'est point par ses propres efforts, par les travaux de la pénitence, mais d'une manière facile et commode, par un simple acte de foi et d'imputation, qu'il peut devenir juste devant Dieu et être certain de son salut? Cette heureuse nouvelle était perdue depuis des siècles; toute la chrétienté, errant dans une nuit profonde, s'était épuisée à chercher une justice qui ne laissait à l'homme qu'un sentiment, une conviction, savoir : qu'après tous ses labeurs il était un plus grand pécheur qu'auparavant. Il était évident, concluait Luther, que c'était par une élection spéciale que Dieu l'avait appelé à rétablir et à prêcher cette nouvelle si heureuse et si méconnue, et lui avait donné, par une inspiration toute divine, la véritable intelligence des Épîtres de S. Paul aux Romains et aux Galates.

En même temps Luther avait trouvé la pierre de touche pour apprécier la valeur de tous les dogmes, de toutes les institutions, de toutes les pratiques de l'Église. Tout ce qui ne se conciliait pas avec le nouvel Évangile et ses conséquences nécessaires était par là même jugé, condamné, et devait tomber. L'Église elle-même, qui avait faussé la doctrine capitale au détriment de tant de millions d'âmes, et avait ravi aux pauvres Chrétiens leur plus sûre consolation, la source de leur salut, était jugée : elle ne pouvait être la véritable Église. L'affaire des indulgences de Tézel et de ses collègues, et la discussion dans laquelle Luther entra à ce sujet, ne furent par conséquent point pour Luther la première occasion d'examiner les dogmes de l'Église; ce ne fut point par les indulgences qu'il commença à mépriser et à rejeter le dogme catholique, pour finir, en procédant d'un point à l'autre, par renverser tout le système dominant; car, avant cette querelle, Luther avait déjà adopté la doctrine qui entraînait, comme conséquence nécessaire, le rejet de la pénitence et de la satisfaction et par là même celui des indulgences, dès lors complétement inutiles. La querelle n'eut pour Luther d'autre effet que de mûrir le développement du système qui, sans cette occasion, aurait été plus lent à se formuler, et qu'il eût été peut-être très-difficile de rendre populaire; elle valut à son système l'appui de l'opinion publique en Allemagne et en Europe, et lui procura un succès d'autant plus grand et plus facile que ce système semblait né de la juste et légitime résistance faite à des abus évidents. Luther avait, avant cette époque, reconnu et déploré les abus qui affligeaient alors l'Église, l'incapacité et les vices du clergé, l'abandon où il laissait le peuple, tout comme d'autres hommes prévoyants et dévoués à l'Église avaient constaté ces misères et en avaient hautement gémi.

Cependant il ne lui était pas encore venu en pensée de rendre les institutions générales de l'Église elle-même et son culte responsables des abus qu'il relevait, en jetant son regard pénétrant sur la situation déplorable du clergé, et en se laissant aller aux écarts d'un tempérament sensible surtout au mal qu'il rencontrait partout parce qu'il le cherchait partout, dans l'État comme dans l'Église, dans la vie privée comme dans la vie publique. Ce

qu'il aimait le mieux à constater et à soutenir, c'est que l'homme, non-seulement l'homme éloigné de Dieu, mais l'homme en état de grâce, pèche perpétuellement dans toutes ses actions, même dans celles qu'il fait avec les meilleures intentions; qu'il mêle à toutes quelque chose d'impur qui déplaît à Dieu, et que le plus facile des commandements ne peut être observé en réalité même par les gens les plus pieux et les plus fidèles.

Ainsi partout Luther, méconnaissant le bien, faisait ressortir le mal, grossissait les inconvénients, s'ingéniait à les peindre avec des couleurs criardes, sans avoir égard jamais aux circonstances atténuantes.

Dès que Luther se trouva en opposition avec le dogme catholique, dès qu'il se laissa entraîner à la défiance contre l'Église, dépositaire de ces dogmes odieux, il dut se faire un immense changement dans ses jugements sur l'Église elle-même; il dut découvrir les fruits détestables de sa détestable doctrine dans tous les actes et toutes les formes de l'Église, recueillir avec empressement tout ce qui pouvait servir de preuves pratiques contre cette doctrine; il dut grossir par des descriptions exagérées, par des contrefaçons satiriques et ridicules des faits, l'accusation portée contre le système d'où naissaient les faits condamnés. Bientôt Luther ne vit plus dans la nature et dans l'histoire que l'empire de Satan, empire immense, absolu, irrésistible, auquel était soumis tout ce que Dieu même n'arrachait pas au diable.

Depuis que Luther avait acquis la ferme conviction que l'Église s'était détournée de la pure doctrine du Christ dans les points les plus importants, il ne pouvait plus croire que l'Église fût sous la direction spéciale de Dieu et fût maintenue par lui. Elle n'était plus pour lui qu'un royaume dans lequel Satan s'était victorieusement introduit, dans lequel il avait établi son trône, souillant et empoisonnant toutes choses par sa présence et son action; et Luther ne voyait plus qu'invention du diable, inspiration satanique, dans tout ce qui lui déplaisait d'une manière quelconque. D'ailleurs, dès qu'on a secoué le sentiment du respect et de l'attachement qu'on doit à une institution, il n'est rien de plus facile et de plus commode, rien de plus flatteur pour l'amour-propre que de s'établir en juge de cette institution, de mettre à nu, en partant d'un point de vue tout extérieur, les abus réels ou possibles, et de les réprouver sans pitié. Aussi la pensée qu'il allait peut-être trop loin dans ses jugements; qu'il rejetait peut-être le bien réel avec le mal accidentel; qu'il attribuait à la chose elle-même, à l'institut, au rit condamné, les fautes qui n'avaient leur source que dans l'infirmité humaine et dans le penchant qu'ont les hommes d'abuser des meilleures choses et de les mettre au service de leurs passions, cette pensée ne le retint plus; il était convaincu, d'une conviction aveugle, passionnée et invincible, que l'Église avait faussé la doctrine de la justification; que c'était là une peste mortelle, insinuant son poison dans tous les membres, dans tous les tissus de l'organisme; que la fausse sainteté des œuvres, la doctrine de l'incertitude de l'état de grâce, le rejet de la foi spéciale, la négation de la justice imputative, l'orgueilleuse prétention de vouloir parvenir à une justice propre devant Dieu et de vouloir acheter le salut par ses œuvres, étaient autant de thèses qui avaient dû nécessairement amener une corruption universelle dans l'Église, fausser sa constitution, ses sacrements, son culte, et enfanter précisément le contraire de ce que devaient produire les institutions fondées dans l'origine par le Christ. Il

était par conséquent absolument certain que ses attaques les plus vigoureuses et les plus impitoyables n'enfonçaient pas encore assez avant dans les chairs, que pas un de ses coups ne rencontrait un membre sain dans l'Église. « Il n'y a pas une lettre si petite dans sa doctrine, disait-il, il n'y a pas d'œuvre si mince dans sa pratique, qui ne nie et ne blasphème le Christ, qui n'outrage la foi due au Sauveur. » « Personne avant Luther n'avait su ce qu'il faut entendre par l'Évangile, le Christ, le Baptême, la Pénitence, un sacrement, la foi, l'esprit, la chair, les dix commandements, le *Pater*, la prière, la souffrance, le maître, le serviteur, la femme, la servante. En somme, nous n'avons absolument rien su de ce que tout Chrétien doit savoir. »

Les premières démarches de Luther furent faites avec un courage sincère et avec une confiance réelle en la bonté de sa cause. Il était convaincu qu'il y avait dans son ordre et au dehors des esprits qui partageaient ses sentiments. Si, dans les premiers mois qui suivirent la publication de ses thèses, les signes de cette adhésion furent rares, cette hésitation cessa bientôt.

Non-seulement Luther put compter sur l'appui de son ordre, alors fort répandu, et du sein duquel pas une voix ne s'éleva contre lui, mais il savait déjà, au mois de mai 1518 que l'université de Wittenberg, à l'exception de quelques membres, que son évêque diocésain et plusieurs autres prélats étaient de son avis, prenaient son parti, se prononçaient en sa faveur, et disaient « qu'ils n'avaient pas connu le Christ et l'Évangile, dont jusqu'alors on ne leur avait jamais rien appris. » Ses adversaires appartenaient à l'ordre des Dominicains, ordre puissant, il est vrai, mais que ses fautes avaient fait tomber dans l'opinion publique, tandis que Luther était membre d'un ordre considéré en Allemagne pour sa tenue morale et son savoir. Il apprit bien vite qu'il avait partout la faveur des humanistes, alors si influents; que non-seulement ses amis, mais ses ennemis, lui venaient en aide, comme le prouva le pamphlet lourd et maladroit d'un certain Sylvestre Priérias, qui fut plus utile que nuisible à la cause qu'il attaquait.

Luther, cependant, tint encore, durant quelques mois, un langage fort humble, proclama sa soumission au jugement des supérieurs ecclésiastiques, et attesta au Pape qu'il pouvait disposer absolument de sa personne et de sa doctrine. Il en résulta que le Pape céda facilement à l'intervention de l'électeur de Saxe, et autorisa Luther à défendre sa cause devant le cardinal-légat Thomas de Vio, qui se rendait à Augsbourg, au lieu de le faire comparaître en personne à Rome, au commencement du mois d'août, comme il l'y avait d'abord invité. Malheureusement la défiance et l'opposition traditionnelle de l'Allemagne à l'égard des Italiens, dont elle redoutait l'habileté et la perfidie, se réveillèrent alors dans tous les esprits. Luther ne parut qu'avec un sauf-conduit, refusa de se rétracter, comme le cardinal le lui demandait, en appela au Pape mieux informé, et finit par en appeler à un concile universel lorsqu'il vit le Pape confirmer par une bulle la doctrine des indulgences. Les négociations entamées avec Miltiz, camérier du Pape, qui se prolongèrent durant l'année 1519, demeurèrent sans résultat. Luther promit, il est vrai, de garder le silence, mais seulement dans le cas où tous ses adversaires se tairaient comme lui; et, en effet, le 3 mars 1519, il adressa au Pape une lettre dans laquelle il l'assurait qu'il n'avait jamais voulu attaquer l'autorité du

Saint-Siége, qui, après le Christ, est élevé au-dessus de tout sur la terre et dans le ciel; il avouait en même temps qu'il était allé jusqu'à l'abus dans ses attaques contre l'Église romaine, et qu'il s'empresserait, dans un écrit spécial, de rappeler le peuple au juste respect dû à cette Église vénérable. Mais Luther ne pensait guère ce qu'il disait; car, peu de jours après cette lettre au Pape, il écrivit à son ami et protecteur Spalatin, prédicateur de la cour électorale, « qu'il ne savait pas si le Pape était l'Antechrist ou s'il n'était que son apôtre.»

Cependant les liens qui attachaient Luther à l'Église étaient encore assez forts pour l'empêcher de soutenir nettement et en public plusieurs propositions auxquelles son dogme fondamental le poussait infailliblement. Il rendit compte plus tard du conflit qui s'éleva alors entre sa raison et sa conscience, tour à tour dominées et déchirées par le respect de l'autorité ecclésiastique, auquel il tenait encore, et par la rigueur des conséquences de son dogme, auquel il ne voulait pas renoncer. « Il avait, dit-il, attendu l'Esprit avec un désir si ardent qu'il en avait été hors de lui, ne sachant s'il veillait ou s'il dormait; enfin il n'avait triomphé que par un violent combat et par la grâce du Christ de la pensée qu'il fallait écouter l'Église. »

Les circonstances extérieures le poussèrent d'ailleurs de plus en plus dans la phase nouvelle où il était entré. Ces circonstances étaient : 1° la dispute de Leipzig, qui ne devait d'abord avoir lieu qu'entre Eck et Carlstadt, encore étroitement unis à Luther, et à laquelle Luther prit part pour combattre la primauté du Pape; 2° les jugements prononcés contre ses propositions par les universités de Cologne et de Louvain. Il essaya un instant de s'attacher à la distinction entre l'Église romaine, épouse du Christ et maîtresse du monde, et la curie romaine; mais il y renonça bientôt, en se persuadant de son mieux que le siége du Pape était le trône de l'Antechrist prédit dans l'Écriture sainte.

Luther, en voyant que sa renommée et celle de ses deux collaborateurs, Carlstadt et Mélanchthon, avaient, au commencement de 1520, attiré 1,500 étudiants à Wittenberg; que de tous les pays lui arrivaient des lettres qui l'approuvaient, l'encourageaient, l'admiraient; que Sickingen et d'autres gentilshommes lui offraient leur appui et un asile au milieu d'eux; Luther résolut de ne pas rester en chemin et de profiter jusqu'au bout de la puissante alliée qu'il trouvait dans l'opposition que manifestaient contre Rome le clergé et les laïques allemands. La bulle qu'Eck obtint du Pape, qui condamnait quarante et une propositions de Luther, les unes comme notoirement hérétiques, les autres comme scandaleuses et téméraires, et proclamait son excommunication s'il ne se rétractait pas, le confirma dans la résolution de rompre publiquement avec Rome.

Luther, qui, dans une lettre du 15 janvier 1520, avait déclaré à l'empereur Charles-Quint, nouvellement élu, qu'il voulait mourir en fils fidèle et obéissant de l'Église catholique, et se soumettre au jugement de toutes les universités non suspectes, publia, au mois de juin de la même année, l'opuscule adressé *A la noblesse allemande sur l'amélioration de l'État chrétien*, et le fit suivre, en octobre, du livre sur *la Captivité de Babylone.* Ces deux écrits, qui condamnaient beaucoup d'abus réels et graves généralement reconnus, rompaient si complétement avec l'Église, sa doctrine, son culte, sa constitution, que désormais Luther ne pouvait guère aller plus loin.

Il indiqua lui-même, comme conséquence du rejet qu'il faisait, dans le dernier de ses écrits, du sacrifice eucharistique, c'est-à-dire de l'acte religieux fondamental du culte catholique, la nécessité « de mettre de côté la majeure partie des livres qui avaient alors de l'autorité, et de changer, pour ainsi dire, toute la constitution de l'Église. » Il donna au sacerdoce, qu'il attribua à tous les Chrétiens, une telle extension que la constitution de l'Église en était renversée de fond en comble, et que la hiérarchie ecclésiastique, le droit de diriger et d'administrer l'Église attaché à un état spécial furent rejetés comme une usurpation intolérable. Il ne devait plus y avoir d'état ecclésiastique, il ne restait que des fonctionnaires institués par la communauté, chargés temporairement de remplir un ministère pour lequel tous les fidèles avaient d'ailleurs un pouvoir égal, une mission identique.

Luther flattait ainsi, par un habile calcul, en même temps les États, les princes, la noblesse, les municipalités, auxquels devaient échoir un butin immense si l'Église allemande, conformément aux intentions du réformateur, tombait en ruines; la centième partie des biens ecclésiastiques, pensait-il, suffirait à l'entretien de l'Église nouvelle. Toutefois il conservait formellement en faveur de la noblesse les chapitres des cathédrales, qui devaient servir à pourvoir les cadets de famille. Enfin il jetait une amorce à l'empereur en l'engageant à confisquer les États pontificaux et à affranchir Naples de ses liens féodaux.

Une nouvelle tentative de Miltiz, qui ne voulait pas s'apercevoir encore que Luther avait brûlé ses vaisseaux, fut l'occasion d'un pamphlet, adressé par l'hérésiarque au Pape Léon X, mais réellement destiné au public, dans lequel Luther entassait, de la façon la plus étrange, la violence, le mépris et l'outrage contre le Saint-Siége. Dans cet écrit, qu'il publia après sa conférence avec Miltiz, par conséquent après le 10 octobre, mais qu'il antidata du 6 septembre, c'est-à-dire d'une époque antérieure à la bulle, il ménageait encore la personne du Pape; il l'appelait un Daniel parmi les lions, un Ézéchiel au milieu des scorpions; mais dès le 17 novembre, sans que rien de nouveau eût été publié par Rome, Luther, dans un appel fait au concile, nomma le Pape Léon X un hérétique opiniâtre et maudit, un apostat, un ennemi qui supprimait l'Écriture sainte, un traître, un blasphémateur, un diffamateur de la sainte Église chrétienne et de la liberté des cultes. — Il mit le comble à tous ces procédés par la publication d'un libelle dont la violence dépassait tout ce qu'on avait jamais vu dans la chrétienté (*Contre la bulle de l'Antechrist*), et en brûlant solennellement, le 16 décembre, la bulle du Pape et le corps du droit canon, devant la porte de Wittenberg.

Cet autodafé « des livres impies du droit ecclésiastique, qui ne contiennent rien de bon, et dont le bon, en supposant qu'il y en eût, n'était employé qu'au détriment des Chrétiens et ne servait qu'à la consolidation d'une tyrannie antichrétienne, » ainsi que l'écrivait Luther pour justifier son acte, était une démarche significative. Il exprimait qu'il ne s'agissait de rien moins que du renversement complet de tous les rapports légaux et de toutes les institutions existantes de l'Église, et qu'il allait se fonder une société religieuse d'après un plan absolument nouveau.

Luther, invité à comparaître à la diète de Worms, se rendit avec empressement à l'appel de l'empereur; il était heureux et fier de pouvoir confesser sa doctrine devant les princes et la noblesse de l'empire, parmi lesquels il

comptait déjà tant de partisans et de protecteurs. Son voyage pour gagner Worms ressembla à une marche triomphale. Ne craignant rien pour sa sûreté personnelle et comptant sur une immense popularité, il se conduisit à la diète avec une arrogance qui parut aux yeux de bien des gens prévenus une preuve de plus de la bonté de sa cause. Il ne répondit aux tentatives que fit l'archevêque de Trèves pour l'amener à une rétractation ou à une explication rassurante qu'en en appelant à la Bible et à sa conscience ; il ne voulut abandonner la sentence définitive à un concile qu'à la condition que ce concile prononcerait d'après les textes de la Bible (et naturellement suivant l'interprétation luthérienne de ces textes).

A son retour de Worms il fut, d'après les ordres de l'électeur et avec son tacite consentement, enlevé sur la route, travesti en chevalier, amené à la Wartbourg, tandis que l'empereur, qui mettait Luther au ban de l'empire, n'obtenait la signature que d'un petit nombre de princes restés à Worms jusqu'à la clôture de la diète.

Les progrès de la nouvelle doctrine ne furent pas entravés par la disparition momentanée de Luther de la scène du monde ; le brandon de l'incendie avait été jeté dans des matières inflammables préparées depuis longtemps et répandues en masse dans toute l'Allemagne, et bientôt les flammes s'élevèrent de tous les côtés. C'était d'ailleurs un spectacle nouveau qui tenait chacun en éveil, et le contraste qu'on avait sous les yeux attirait les sympathies des plus honnêtes gens à Luther et à sa cause. D'un côté on voyait toute une armée de prélats, de dignitaires ecclésiastiques et de bénéficiers, qui, grassement pourvus des biens terrestres, vivaient largement sans s'inquiéter des besoins de l'Église, assistant dans une coupable paresse aux attaques violentes dont elle était l'objet ; de l'autre côté on voyait un simple moine augustin, qui ne possédait et ne recherchait aucun des biens et des honneurs dont regorgeaient ses adversaires, mais qui combattait avec des armes dont ceux-ci ne pouvaient disposer, c'est-à-dire avec un génie rare, une éloquence entraînante, une science, un courage et un enthousiasme qui devaient lui assurer l'empire des intelligences.

L'Allemagne était à cette époque une terre encore vierge, que n'avaient pas exploitée le journalisme et la littérature des pamphlets et des brochures. On n'y avait écrit que bien peu de choses, et des choses insignifiantes, sur les affaires publiques ; on n'y avait jamais soulevé les questions d'un intérêt général qui ailleurs avaient préoccupé l'opinion ; on n'en était que plus sensible, dans tous les rangs, aux émotions religieuses ; le peuple, qui n'était pas habitué aux déclamations pompeuses et aux exagérations oratoires, n'en était que plus disposé à croire à la lettre tout ce que disait un prêtre, un docteur, un professeur de théologie de l'université de Wittenberg, qui s'engageait de sa personne dans les terribles attaques qu'il soulevait contre l'Église, et qu'en somme on repoussait si faiblement. Ces accusations, ces invectives, ces appels incessants à une doctrine consolante, mais si méchamment dissimulée, si longtemps méconnue, et qui éclatait tout à coup dans un langage énergique et extraordinaire, s'associaient à des invocations non moins vives au Christ, à l'Évangile, à des images apocalyptiques qui dépeignaient la Papauté et l'Église de manière à frapper fortement l'imagination populaire. Les écrits qui paraissaient, et qui pour la première fois traitaient de la constitution générale de l'Église, étaient d'une part remplis de paroles sacrées, de sentences et de pen-

sées bibliques; d'autre part rédigés avec infiniment d'art, dans un sens tout à fait démagogique, parfaitement adapté aux faiblesses du caractère germanique, et par conséquent aussi propres à être lus dans les cabarets et les places publiques que du haut de la chaire chrétienne.

Mais le fond même du système agissait encore plus puissamment que les causes extérieures qui en favorisaient le progrès. Il n'était plus question depuis deux ans, dans les sermons qu'on prêchait au peuple, dans les cantiques allemands qu'on lui faisait chanter, dans les pamphlets sans nombre qu'on lui donnait à lire, que du dogme doux et facile de la justification imputative des souffrances et des mérites du Christ, de la certitude immédiate de l'état de grâce, de l'inutilité des bonnes œuvres, lesquelles n'avaient aucune influence sur la justice actuelle et la béatitude future, de la possibilité qu'avait tout Chrétien de se mettre sans aucune peine, par un simple acte de foi, en possession d'une sainteté imputative qui lui permettait en même temps d'être et de demeurer pécheur. A ces dogmes consolants et commodes se joignait la nouvelle liberté chrétienne, telle que Luther l'annonçait, en sa qualité d'avocat des droits méconnus des Chrétiens, liberté de s'élever au-dessus des préceptes et des ordonnances de l'Église, liberté de ne pas se confesser, de ne pas jeûner, de ne pas se mortifier, ou de ne le faire qu'à son gré et suivant son bon plaisir. « Oh! écrivait plus tard Wicel, c'était une fière prédication que celle qui annonçait que c'en était fait du jeûne, de la prière, de la confession, du Sacrifice, de l'aumône, etc.! Comment n'avez-vous amorcé et pris dans vos lacets qu'une province d'Allemagne, quand il est si facile de gagner ceux à qui on laisse faire tout ce qu'ils veulent! »

Le nouvel Évangile non-seulement promettait l'acquisition facile et sûre des biens spirituels et futurs, il présentait encore aux princes, à la noblesse et aux villes, de séduisantes perspectives de profits terrestres et prochains. Un grand nombre de seigneurs, irrémédiablement endettés, entrevoyaient dans les biens ecclésiastiques un trésor dont ils pouvaient tirer à pleines mains de quoi payer leurs dettes; la confiscation des évêchés était pour eux un moyen qu'ils convoitaient depuis longtemps d'arrondir leurs États et de fonder solidement leur puissance territoriale.

Enfin Luther avait pour alliés, dans le combat qu'il livrait à l'Église, deux puissantes classes d'hommes.

C'étaient d'une part les humanistes, les philosophes, les savants, tels qu'ils étaient principalement sortis de l'école d'Érasme, et, dans les dernières années, de celle de Mélanchthon. Tous haïssaient cordialement le clergé, jusqu'alors dominant, en possession des places lucratives, auquel ils se sentaient, en somme, supérieurs par leur savoir, et qu'ils brûlaient de déposséder de l'autorité usurpée sur un peuple confiant et crédule. Tous ces érudits voyaient dans Luther un des leurs, un promoteur de leur direction littéraire, un défenseur de leurs intérêts, puisque Luther attribuait en partie la ruine de la pure doctrine à la négligence du grec et du latin, et qu'il promettait de fonder la nouvelle théologie et la nouvelle Église sur l'étude des langues anciennes.

C'était d'autre part une classe bien plus nombreuse et plus ardente encore; c'était toute la génération nouvelle, celle des écoles, celle des jeunes hommes à peine entrés dans la pratique de la vie. Tous ces esprits enthousiastes et novices admiraient et honoraient en Luther le héros du jour, la per-

sonnalité la plus imposante dont l'Allemagne eût à se glorifier alors, l'homme qui portait un glaive dans la bouche, l'athlète que n'égalait aucun de ses adversaires allemands, le génie qui propageait les idées nouvelles, le progrès et la lumière, tandis que l'Église catholique et ses apologistes étaient les représentants des idées surannées et de la réaction, sous quelque nom, d'ailleurs, qu'on désignât ce retour à un passé détesté.

Cependant Luther, retiré dans la Wartbourg, qu'il appelait son île de Patmos, ne restait pas oisif; il publiait coup sur coup des libelles contre le théologien catholique Latomus, contre l'université de Louvain, contre les messes privées dont il provoquait l'abolition. Dans le dernier de ces écrits il affirmait que ce n'était qu'après de pénibles luttes avec sa conscience qu'il en était enfin arrivé à voir dans le Pape l'Antechrist, dans les évêques ses apôtres, dans les universités ses lupanars ; que son cœur avait bien souvent regimbé, lui disant : « Mais quoi ! si tu te trompais, si tu entraînais le monde dans l'erreur, si tu te faisais damner pour l'éternité ! » Cette inquiétude se renouvela souvent plus tard, mais jamais avec assez de force et de persistance pour l'arrêter dans sa voie et le porter à revenir en arrière. Loin de là, il fit un pas de plus, et se décida à combattre avec toute l'énergie dont il était capable le célibat des prêtres et les vœux monastiques, « pour revenir à la liberté de la foi chrétienne, » c'est-à-dire pour rompre les vœux qu'il avait prononcés et provoquer les autres à suivre son exemple.

Ce fut une mesure décisive pour renforcer son parti ; car il conquit d'un coup la foule des mauvais prêtres qui, ayant vécu jusqu'alors dans le concubinat, s'empressèrent d'embrasser une doctrine qui leur fournissait l'occasion d'effacer la souillure de leur vie en contractant un mariage formel; il s'assura le concours de milliers de moines pervers qui s'ennuyaient de la discipline et de la réclusion des couvents.

Cependant son dépit fut immense quand il s'aperçut que le mouvement qu'il avait soulevé menaçait de passer par-dessus sa tête; quand il vit, tout près de Wittenberg, apparaître les premiers anabaptistes, s'appuyant absolument sur les mêmes principes et les mêmes droits que lui, dans ses attaques contre les sacrements et les institutions de l'Église ; pour combattre le baptême des enfants, et réduire, pour ainsi dire, au silence Mélanchthon lui-même par leurs arguments péremptoires ; quand il vit Carlstadt, à la tête d'un nouveau parti, se mettre à détruire les images, à renverser les autels, à brûler les confessionnaux dans les églises.

Effrayé d'un mouvement dont il n'était plus maître, Luther quitta la Wartbourg ; il arriva le 7 mars 1522 à Wittenberg, et, soutenu puissamment par l'électeur, il s'efforça d'enrayer la réforme, de la ramener à des procédés moins violents, à des ménagements plus sages envers les choses, les formes et les signes extérieurs; il rappela qu'il ne fallait insister sérieusement que sur la doctrine de la justification, qu'il ne fallait prêcher que dans ce sens, convaincu qu'il était que tout ce qui, dans la religion, ne répondait pas à cette doctrine, tomberait de soi-même, sans secousse, sans violence, sans qu'on fût obligé d'imposer au peuple le joug de la contrainte et d'une loi nouvelle.

Carlstadt fut obligé de quitter Wittenberg ; Luther lui fit interdire la prédication et l'impression de ses ouvrages, le combattit à outrance à Iéna, à Orlamünde, et l'homme qui jusqu'alors

avait été le coopérateur le plus remarquable de Luther, par ses conseils et par ses discours, ne fut plus traité que comme le plus odieux de ses ennemis. Après l'avoir comblé de louanges et déclaré un théologien d'un incomparable jugement, Luther ne le représenta plus que comme un personnage scandaleux, déshonoré par tous les vices imaginables. « Que le Christ me soit en aide, disait-il, si Carlstadt croit qu'il y a un Dieu dans le ciel ! »

Luther n'avait guère invoqué dans l'origine l'autorité de l'Église primitive, parce que, comme il l'avouait, son dogme principal était complétement inconnu à l'antiquité, et parce qu'il sentait probablement qu'on ne pouvait pas admettre cette autorité traditionnelle partiellement et par fragments; qu'on ne pouvait pas d'une part se révolter contre l'Église contemporaine, et d'autre part s'attacher à la doctrine et à la pratique de l'Église des siècles passés. Malgré son peu de connaissance de la littérature ecclésiastique et des écrits des Pères, il en avait vu assez pour comprendre que l'esprit de ces écrits, que la pratique de l'antiquité, que son culte et sa discipline étaient diamétralement opposés à son système. Il s'en tint par conséquent exclusivement au Nouveau Testament, qui contient, sur les institutions, la situation, la vie religieuse des premiers Chrétiens, des renseignements si rares et si obscurs qu'ils lui laissaient toute la latitude nécessaire pour développer ses paradoxes.

Il montra nettement le peu de cas qu'il faisait du témoignage de l'antiquité ecclésiastique en se livrant aux sorties les plus véhémentes contre le document le plus ancien et le plus respectable de l'Église, contre un document aussi immuable dans sa forme qu'incontestable dans son universalité : nous voulons dire le Canon de la messe. C'est un fait avéré que ce canon était, dès le commencement du cinquième siècle, à part quelques courtes formules ajoutées plus tard, littéralement tel que nous le possédons aujourd'hui; que dans les prières et les formules de ce canon dominent absolument le même esprit, la même doctrine que dans toutes les anciennes liturgies de l'Orient et de l'Occident. Luther publia la traduction de ce canon en langue allemande, avec ses observations, « certain que chacun, à cette lecture, serait épouvanté et se signerait comme devant le diable lui-même. » Chaque phrase du texte fut déclarée par lui « une abomination, un blasphème, un mensonge, une œuvre fatale et maudite, compilée par une ignorante et stupide prétraille. »

Mais le réformateur n'était pas moins actif à construire qu'à détruire; en même temps qu'il niait la théologie ancienne, il systématisait sa théologie nouvelle et publiait à l'usage du peuple et des prédicateurs son *Sermonnaire* (Postille, 1523); puis sa traduction de la Bible, chef-d'œuvre littéraire, mais œuvre de parti, de parti pris inexact, altérant le sens, défigurant le texte original.

La discussion qu'il soutint durant les deux années suivantes, contre Érasme, sur la volonté humaine, la liberté ou le serf arbitre, fut une preuve nouvelle de la façon dont il entendait la controverse. Personne ne mit jamais autant d'audace que lui à fausser les textes les plus simples et les plus clairs et à leur faire dire précisément le contraire de ce qu'ils affirment. Quand la Bible exhorte l'homme à agir par lui-même, à éviter le péché, à se purifier, le sens de l'Écriture, dit Luther, est celui-ci : « Faites-le, si vous le pouvez; mais il est vrai que vous ne le pouvez pas; Dieu se moque de la faiblesse

de l'homme, comme s'il disait : Voyons donc si vous pourrez le faire ! » Quand Érasme lui oppose les passages qui établissent que Dieu veut, non la perte des hommes, mais leur salut, Luther répond en distinguant entre la volonté révélée et la volonté cachée de Dieu, en vertu de laquelle Dieu veut la damnation éternelle de la majorité des hommes, quoique, dans les Écritures, il parle tout autrement, et que sa volonté latente contredise ainsi sa volonté patente. La foi, l'apogée de la foi, selon lui, consiste à tenir pour vrai et pour certain ce qui est logiquement contradictoire, à admettre fermement, par exemple, que Dieu est non-seulement juste, mais miséricordieux, quoique, par sa volonté toute-puissante, il rende d'abord dignes de damnation des millions d'hommes, et qu'ensuite il les précipite dans les tourments éternels de l'enfer. Dans cette circonstance, comme lorsqu'il défend et recommande sa doctrine de la justification, Luther s'emporte contre l'incrédulité qui, dans des questions de ce genre, prétend consulter la raison humaine. « C'est le diable, dit-il, qui entraîne les prêtres romains à apprécier la volonté divine d'après la raison humaine. Je puis bien comprendre, par ma raison, que deux et cinq font sept ; mais quand il est dit, de par le Ciel : Neuf, c'est huit, il faut que je le croie contre ma raison et contre mon sentiment. » « C'est pourquoi, ajoutait-il, il fallait, en vrai Chrétien, tordre le cou à la raison, lui crever les yeux et étouffer l'animal. » En général, il soutenait son dire avec un incomparable ton d'assurance, de certitude et d'autorité.

Cet Érasme, qu'autrefois il avait admiré et auquel il avait rendu hommage, comme tout son siècle, il le traita avec le ton de mépris, d'injure et de sarcasme qui était devenu sa seconde nature ; ce n'était, à l'entendre, qu'un épicurien, un sceptique, un athée. Cependant, après l'avoir ainsi injurié, il lui écrivit une lettre d'excuses, en rejetant sa vivacité sur la véhémence de son tempérament, dont il n'était pas maître. Érasme, dans sa réponse, le dépeignit au naturel et jugea sa conduite en termes vifs et acérés. A dater de la publication de ces lettres Érasme ne fut plus pour Luther qu'un de ces hommes auxquels il ne pouvait penser sans colère et sans ressentiment ; c'était un serpent venimeux, un ennemi du Christ et de toute religion, un Épicure, un Lucien. Du reste la querelle de Luther et d'Érasme n'eut pas de suite ; elle n'arrêta pas le progrès de Luther. Érasme lui-même avait prévu qu'il essayerait en vain de remonter le flot de la popularité qui portait son adversaire ; l'opinion que Luther venait de défendre servit au contraire à rendre son système encore plus cher à la multitude, car chacun entrevoyait que, si l'homme n'est pas libre dans ses actes, il n'en est pas non plus moralement responsable.

Mais la querelle relative au sacrement de l'Eucharistie qui s'éleva alors fut bien autrement importante ; elle eut d'incalculables conséquences. Luther, dans les premières années, fidèle à sa doctrine, concentrant et résumant tout ce qui peut servir au salut des hommes dans l'acte de foi qui s'attribue les mérites du Christ, n'avait attaché qu'une valeur médiocre à la présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement de l'Eucharistie. Le but principal de la Cène, selon lui, était de fortifier la foi ; la messe n'était bonne que pour rappeler à l'homme la promesse divine de la rémission des péchés ; elle n'était instituée que pour donner un cadre à la prédication ; le corps du Christ présent dans ce sacrement ne devait servir que de garantie ou de sceau à la vérité du Testament, c'est-à-dire à la prédication ; aussi,

d'après ses propres aveux, fut-il tenté assez longtemps de croire qu'il n'y avait rien dans la Cène que du pain et du vin. Cette doctrine lui aurait infiniment convenu, puisqu'elle lui aurait servi « à porter le coup le plus rude à la Papauté ; » mais le texte de la Bible, dont il ne pouvait méconnaître la force, le retenait encore. Cependant, en général, les textes ne le gênaient guère quand ils étaient contraires à ses opinions, et il venait, dans sa querelle avec Érasme, de fausser les passages les plus évidents des saintes Écritures. Enfin la lutte qui s'engagea d'abord avec Carlstadt, puis avec Zwingle et Œcolampade, l'amena à la conviction que les textes en discussion ne pouvaient être entendus que dans le sens de la présence réelle du Christ et de la communication de son corps.

Il était toujours fermement persuadé qu'il avait été choisi de Dieu comme un instrument spécial, muni des dons nécessaires pour ressusciter l'Evangile perdu, pour restaurer l'Église déchue depuis le temps des Apôtres ; que, dans le cours des siècles, nul n'avait paru qui pût lui être comparé quant à l'abondance des grâces et à la sublimité de la mission que Dieu lui avait départies, et tout à coup il voyait s'élever en Suisse et dans la haute Allemagne un parti nouveau s'affranchissant de son influence et s'étendant rapidement sous la direction de Zwingle. Il n'y tint pas ; la jalousie et l'orgueil blessé se mêlèrent à une controverse purement théologique, et Luther ne s'en cacha pas lorsqu'il reprocha à Zwingle de ne penser qu'à diminuer la gloire du réformateur en s'immisçant, comme un intrus, dans une œuvre qui ne le regardait pas. La haine et la passion qu'il mit dans cette polémique nouvelle furent encore exaltées lorsqu'il sentit tourner contre lui les armes qu'il avait forgées à son usage ; lorsqu'il vit Zwingle donner, comme il lui en avait fourni l'exemple, des textes les plus évidents de la Bible, les interprétations les plus arbitraires et les plus opposées aux traditions, et qu'il reconnut que, sur ce terrain, la controverse serait absolument insoluble et sans terme. N'avait-il pas lui-même renversé le principal boulevard du dogme qu'il défendait en rejetant la transsubstantiation ? N'avait-il pas abandonné le sens simple, naturel, littéral, des paroles de l'institution, et admis que ces paroles étaient une simple figure, une synecdoque ? C'était, avait-il dit dans la conférence de Marbourg, un trope semblable à celui qu'on emploie quand on parle d'une épée et qu'on entend par là même le fourreau qui la renferme, le corps du Christ étant dans le pain comme l'épée dans le fourreau. N'avait-il pas dépouillé l'Eucharistie de son caractère de sacrifice, et par son dogme de l'imputation renversé tout le système dont la communication substantielle du corps du Christ était une partie essentielle ? Or ses adversaires l'accablaient de preuves, d'analogies, de similitudes, de conclusions, qui avaient si évidemment pour base les principes mêmes de Luther, qui paraissaient si plausibles, que c'eût été véritablement un miracle si ces conséquences n'avaient pas été déduites et proclamées dès les premières années de la réforme.

Luther lança alors contre Zwingle et Œcolampade un de ses pamphlets intitulé *les Visionnaires* (*die Schwärmgeister*), dans lequel il se plaignait amèrement « de ces docteurs hardis et de ces scribes effrontés qui crachent tout ce qui leur vient à la bouche, sans y regarder à deux fois avant de donner pour divine une pensée qui leur vient à l'esprit. » Si jamais cette plainte avait pu s'appliquer à quelqu'un, certes c'était à Luther plus qu'à tout autre.

Dès le commencement de la contro-

verse Luther avait déclaré que l'un ou l'autre des deux adversaires devait être le suppôt du diable ; il accablait Zwingle, OEcolampade, et leurs partisans, mais Zwingle surtout, d'atroces injures. « Ils avaient tous, disait-il, un cœur corrompu, trois et quatre fois endiablé, satanique et hypersatanique, une bouche d'enfer ; les Chrétiens ne pouvaient prier pour eux ; il se croirait, quant à lui, positivement maudit s'il devait être en communion avec de telles gens. »

Mais, à côté de ces sorties furieuses, les raisons mêmes par lesquelles il combattait ses adversaires étaient extrêmement faibles, et sa polémique était souverainement déloyale. Comme, pour ne pas reconnaître de sacerdoce et renverser le Sacrifice, il avait dû rejeter la consécration dans le sens catholique, il fallut que, pressé par les objections de Zwingle, il inventât une voie nouvelle, dans laquelle il pût concilier son système avec l'union du pain et du corps du Seigneur, et il fut poussé jusqu'à prétendre une ubiquité réelle, en vertu de laquelle le Christ était littéralement et formellement présent partout, par conséquent dans chaque fragment de pain comme dans tout aliment quel qu'il fût.

La querelle de Luther et de Zwingle eut lieu à peu près au moment où le réformateur se maria.

Ce *mariage* fut si subit, il fut accompli avec une précipitation si singulière, si contraire aux coutumes générales, qu'il étonna même ses plus intimes amis. Le 3 juin 1525 il avait fait dire au cardinal prince-électeur de Mayence, qu'il engageait à se marier, que, s'il ne s'était pas déjà marié lui-même, c'était qu'il craignait de n'être pas fait pour cet état. Quelques jours après il avait épousé en grand mystère Catherine Bora, religieuse échappée du couvent, et au bout de quinze jours seulement, le 27 juin, il avait célébré le repas de noces. On ne voit pas bien clairement ce qui le détermina dans la manière dont il exécuta cette démarche. Les explications qu'il donna dans les lettres qu'il écrivit à cette époque ne furent pas satisfaisantes. Münzer et les paysans, écrivait-il, oppriment tellement l'Évangile (c'est-à-dire que la révolte des paysans avait rendu la doctrine de Luther suspecte à tant de gens) que, pour rendre par le fait témoignage à l'Évangile et prouver son mépris à ses ennemis victorieux, il avait épousé une religieuse. Puis il en appelait à un désir exprimé autrefois par son père, à la nécessité de fermer la bouche à ceux qui médisaient de ses rapports avec Bora. Une autre fois il écrivait que tout à coup, et tandis qu'il pensait à toute autre chose, le Seigneur l'avait miraculeusement poussé à se marier avec la nonne, et que son obéissance ne lui avait attiré que confusion et outrages. Il semble mettre une sorte de gloire à avoir, ainsi que sa femme, violé ses vœux et contracté un mariage interdit et déclaré nul depuis plus de mille ans par les lois religieuses et civiles. Mais ses amis et un grand nombre de ses partisans pensaient différemment. « Je me suis, écrit-il, tellement humilié et rendu méprisable par mon mariage que j'espère que les anges en riront et que tous les diables d'enfer en verseront des larmes. » On trouve dans ses lettres de cette époque des expressions grossières jusqu'au cynisme, crues jusqu'au scandale sur ses rapports conjugaux ; mais, derrière cette manière effrontée et cette légèreté apparente d'envisager son mariage, se cachait le sentiment humiliant d'une grave atteinte portée à sa considération personnelle, et ses admirateurs les plus absolus trouvaient pour le moins le choix du moment inexplicable, car il s'était marié au milieu des cruelles agitations et des sanglantes atrocités de la

guerre civile allumée par la révolte des paysans. Cette *révolte des paysans* produisit un profond ébranlement dans la vie de Luther. On n'a pas historiquement démêlé s'il voulut réellement pousser les paysans à cette insurrection, quoique Bodmann le prétende, d'après les actes de la procédure, quant aux paysans du Rhingau; mais les préventions de parti peuvent seules méconnaître que, dans les écrits et les pamphlets de Luther destinés au peuple, il y avait une foule de passages provocateurs qui furent comme de l'amadou enflammé jeté dans une masse effervescente. Il avait lui-même parlé du danger d'un soulèvement; mais, dans sa pensée, ce mouvement ne menaçait que les évêques et les princes ecclésiastiques, et il avait salué cette explosion par des paroles de joie et d'encouragement; il avait proclamé enfants de Dieu tous ceux qui aideraient à renverser les évêchés et à anéantir le régime épiscopal. Son espoir se réalisa, non pas tout à fait, il est vrai, dans le sens où il l'entendait : la multitude insurgée proclamait à qui voulait l'écouter que son soulèvement avait pour but la restauration de l'Évangile. Des prédicateurs de la doctrine luthérienne, des moines échappés des couvents se joignirent en nombre assez considérable à la révolte, et Luther publia en mai 1525 un pamphlet intitulé *Exhortation à la paix*, dans lequel il entassait d'abord les accusations les plus grossières et les plus exagérées contre les évêques et les princes qui ne voulaient pas laisser prêcher l'Évangile dans leurs États; puis il engageait les paysans, déjà sous les armes, à se montrer patients, parce que toute défense personnelle était défendue par les saintes Écritures. On ne comprend pas comment un homme qui connaissait le cœur humain, comme Luther, pouvait attendre quelque effet sérieux de ces exhortations adressées à des masses de paysans fanatisés et déjà compromis par toutes sortes de crimes. Du reste Luther laissait percer dans cet écrit des pensées qui étaient bien plus faites pour encourager que pour calmer les paysans.

Mais à peine le bruit de leur défaite fut-il connu que Luther publia un nouveau libelle dans lequel il suppliait les princes de faire sans miséricorde main basse sur les paysans. Alors il ne s'agissait plus de patience et de miséricorde; c'était le temps du glaive et de la colère; il fallait que chacun prît les armes, frappât, égorgeât, tuât; c'était le moment où les princes pouvaient mériter le ciel par des massacres plutôt que par des prières. L'exhortation ne fut que trop entendue.

Cependant il s'éleva de tous côtés des voix pour blâmer Luther de réprouver toute indulgence et toute miséricorde envers ces esprits qu'il avait égarés en les provoquant à la révolte, et Luther, exaspéré, se surpassa lui-même en lançant une circulaire dans laquelle il cherchait à effrayer ceux qui blâmaient son opuscule, en les accusant d'être des insurgés et en provoquant les autorités à les frapper comme tels. Sébastien Frank remarque qu'on croyait si généralement que c'était Luther qui avait entraîné les paysans et provoqué ensuite leur extermination que, dans certaines localités où l'on prêchait sa doctrine, on avait coutume de dire, quand on entendait sonner le sermon : « Voici la cloche de l'agonie. » Cependant, à peine la guerre des paysans fut-elle terminée que Luther se hâta de réveiller contre l'Église catholique l'activité de ses partisans, dont l'ardeur lui semblait se refroidir. « Amis, écrivait-il le jour de l'an 1526, recommençons à frais nouveaux et remettons-nous à écrire, à chanter, à rimer. Malheur aux lâches! car il s'en faut que la papauté ait été suffisamment insultée, décriée, chansonnée, bafouée.»

En même temps il s'adressait aux princes et aux rois et mettait sa doctrine sous leur égide.

Il écrivait au roi d'Angleterre, qu'il avait si fort maltraité antérieurement dans sa réponse au livre des Sacrements; sa lettre était aussi humble et aussi rampante que ses attaques avaient été insultantes, et contenait une rétractation publique de ses injures; il venait, disait-il, dans la profondeur de sa confusion, humble ver de terre, osant à peine lever les yeux, implorer le roi dont le mépris avait fait justice de sa folie, et lui promettre de glorifier, dans un nouvel écrit, le nom de Sa Majesté, si elle ne dédaignait pas l'humble supplique de Luther. La réponse d'Henri VIII fut dure : « Ce n'était pas aux pieds du roi, mais devant la Majesté divine, que Luther devait s'incliner; avant tout il devait renvoyer dans son couvent la malheureuse nonne qu'il avait séduite; puis il devait consacrer le reste de sa vie à faire pénitence pour les milliers de Chrétiens dont il avait causé la mort et pour les myriades d'âmes qu'il avait privées de leur salut éternel. »

Il écrivait au duc de Saxe, espérant effacer par des phrases aimables les injures dont il l'avait accablé et implorant son pardon, et le duc répondait, comme le roi d'Angleterre, en énumérant les conséquences morales et les résultats pratiques des nouvelles doctrines, tels qu'il avait pu les constater depuis quelques années dans ses États aussi bien que dans les pays voisins, et qui suffisaient pour juger ces doctrines et leur auteur.

Luther hors de lui, comme toujours, quand on ne répondait pas à ses avances, ne tarda pas à se venger. Sa réponse à la lettre du roi d'Angleterre s'adressait en même temps au duc Georges, et surtout au parti zwinglien, « ses précieux amis, les visionnaires et les révolutionnaires, qui, tandis que lui, Luther, s'était courageusement mis en campagne contre le Pape, étaient lâchement entrés au cœur de la place, l'avaient incendiée et y avaient tué tout ce qu'elle renfermait. » L'écrit tout entier respirait à la fois le ressentiment d'un esprit humilié, l'audace et l'orgueil les plus effrénés.

Cependant, après avoir tout détruit, il était temps de donner à l'Église de Saxe une organisation positive, et de remplacer l'administration épiscopale, désormais abolie, par un nouvel ordre de choses. La doctrine de la succession apostolique et de la transmission des pouvoirs dans l'Église n'avait plus de valeur dans le système de Luther; la nécessité de l'ordination épiscopale s'évanouissait d'elle-même, et au mois de mai 1525 eut lieu, à Wittenberg, dans la personne de Rorarius, la première ordination d'après les nouveaux dogmes. L'année suivante Luther demanda et obtint du prince-électeur la nomination d'un certain nombre de visiteurs des églises. D'après les idées soutenues d'abord par Luther, la communauté qui reconnaissait sa doctrine devait être constituée d'une manière absolument démocratique; il ne devait y avoir que des paroisses isolées, ayant leurs prédicateurs, élus à la majorité des voix et pouvant être déposés par elle. Mais les princes protestants n'auraient évidemment pas consenti à une organisation de ce genre, et Luther lui-même y renonça, et s'habitua, plus il gagnait de princes et de villes à son parti, à considérer ces princes et ces magistrats municipaux comme les substituts légitimes des évêques et les dépositaires uniques de l'autorité de la nouvelle Église. Ne s'occupant jamais que de ce qui était urgent, et satisfait pourvu que l'ancienne Église tombât en ruines, il consentit à ce que son Église et ses prédicateurs fussent placés sous la tutelle des princes et des juristes; il ne

pressentait pas encore, il est vrai, combien les juristes et leur autorité lui deviendraient odieux plus tard. Dans les premiers temps de l'organisation nouvelle, tout fut réglé suivant la volonté de Luther : on lui demandait conseil sur tout; on plaçait les prédicateurs qu'il recommandait, et Mélanchthon, son bras droit, était nommé un des quatre visiteurs de l'Église évangélique. Jusqu'alors Luther avait réprouvé d'une manière absolue toutes les lois, toutes les institutions, toutes les ordonnances de l'Église, les déclarant inconciliables avec la liberté chrétienne. Désormais il s'agissait d'introduire l'organisation ecclésiastique élaborée à Wittenberg, de la rendre obligatoire pour tout le pays, pour les pasteurs comme pour les paroissiens, et de rétablir maintes institutions (comme l'absolution privée) abolies au nom de cette liberté chrétienne qui se restreignait à mesure qu'elle cessait d'être un instrument de guerre. Pour obvier, autant que possible, à cette grossière contradiction, Luther fit précéder d'une préface de sa façon l'Instruction des Paroissiens, due à la plume de Mélanchthon. Il y déclarait que ce n'était pas en tant que lois strictes et rigoureuses qu'on publiait ces ordonnances, qu'il ne fallait pas revenir aux décrétales papales, mais que c'était tout simplement une histoire, un document historique, un témoignage de leur foi. Cependant on fit comprendre aux pasteurs et aux paroisses que cette *histoire* était une loi absolument obligatoire pour eux tant que l'Esprit-Saint, parlant par la bouche des théologiens de Wittenberg, n'y aurait rien changé; que l'électeur, en tant qu'autorité chrétienne, tiendrait la main à ce que la diversité des usages et des doctrines n'engendrât pas des divisions, des partis, des soulèvements, de même que l'empereur Constantin avait jadis obligé les Chrétiens à l'uniformité de la doctrine pour constituer l'unité de l'Église. Telle fut la forme sous laquelle la *liberté chrétienne* se développa dans les pays de la confession luthérienne. Luther s'éloigna tellement de son ancienne opinion sur le droit qu'avaient les paroisses d'instituer et de destituer leurs pasteurs, qu'il déclara sacriléges ceux qui se substituaient à l'Esprit-Saint en nommant, en révoquant à leur gré leurs prédicateurs. En général ses déclarations relatives à la vocation ecclésiastique étaient un continuel tissu de contradictions. L'imposture d'Othon de Pack, qui persuada au landgrave de Hesse que les princes catholiques avaient formé une ligue secrète pour chasser les princes protestants et se partager leurs États, devint pour Luther une occasion favorable, et qu'il exploita sans retard, pour exhaler de nouveau, en paroles acerbes, sa colère contre les princes catholiques, et surtout contre le duc Georges. Tandis que Mélanchthon, plus avisé, s'apercevait sans peine de l'imposture dont Luther était la dupe, Luther ne parlait que de meurtriers contre lesquels il fallait invoquer la justice du Ciel, et lorsque la fourberie d'Othon de Pack fut découverte, et que Luther ne put plus se faire illusion, il continua à essayer tout au monde pour rendre le duc suspect, en se servant d'une argumentation caractéristique, d'un usage commode et d'une application facile dans toutes les circonstances analogues. Toutes les calomnies, tous les outrages qu'il avait débités ou qu'il proféra dans la suite contre ses adversaires, les princes, les évêques et les théologiens catholiques, pouvaient se résumer dans le sorite suivant : « Le duc Georges est un ennemi de ma doctrine; il est, par conséquent, l'adversaire de la parole de Dieu ; il faut donc que je croie qu'il agit contre Dieu même et son Christ; s'il agit contre Dieu même, il faut que je

sois intimement convaincu qu'il est possédé du diable; il faut donc que je croie qu'il a des intentions détestables (1). »

La conférence de Marbourg (octobre 1529), dans laquelle Luther combattit les deux chefs de la seconde réforme, Zwingle et OEcolampade, ramena son attention sur la controverse de la Cène. L'alliance que le landgrave de Hesse, favorable à Zwingle, projetait avec les villes et les cantons dévoués à la doctrine zwinglienne, afin de pouvoir opposer à l'empereur et aux États catholiques une ligue protestante puissante et compacte, n'était qu'une abomination aux yeux de Luther, qui en détourna l'électeur.

En 1530 s'ouvrit la *diète d'Augsbourg*, dans laquelle on lut la confession d'Augsbourg, remise et rédigée par Mélanchthon, tandis que Luther, toujours au ban de l'empire, restait à Cobourg pour être plus près du théâtre des événements. Il consentit à ce que Mélanchthon exposât, dans sa confession, les dogmes nouveaux sous une forme adoucie, passant beaucoup de choses sous silence, en effleurant légèrement beaucoup d'autres. Mais ses lettres n'en devinrent que plus vives et plus menaçantes lorsqu'il apprit qu'on négociait à la diète une réconciliation des partis. « On ne peut rien accorder, écrivait-il; si nous cédons seulement le Canon ou la messe privée, cela suffit pour faire rejeter toute notre doctrine et confirmer la leur (la doctrine catholique). » Qu'aurait-il dit s'il avait su jusqu'où s'étaient étendues les concessions de Mélanchthon? Tandis qu'il prêchait à Cobourg « que chacun des évêques présents à la diète d'Augsbourg y était arrivé en compagnie d'une légion de diables, » son ami et son coopérateur, Mélanchthon, déclarait, au nom de son parti, qu'il était prêt à remettre toute l'Église luthérienne sous l'autorité et la juridiction des évêques allemands. Cependant les négociations et les conclusions de la diète ne changèrent rien à la situation. L'appel de l'empereur, sollicitant le retour de tous les dissidents dans le sein de l'Église catholique, ne fut point entendu, et la ligue de Smalkalde, par laquelle les États protestants s'unirent pour leur commune défense, finit par obtenir l'assentiment de Luther lui-même.

Durant les années qui suivirent (1531-1536), la lutte de Luther contre l'Église, qu'il avait attaquée dans tous ses dogmes fondamentaux, se concentra sur le point capital et pratique de l'Eucharistie et s'engagea principalement avec les Zwingliens. La nouvelle de la mort de Zwingle, tué dans la bataille de Kappel, et celle de la mort d'OEcolampade, survenue peu de temps après, avaient été parfaitement accueillies par Luther; il ne déplorait qu'une chose, à savoir, que les confédérés catholiques n'eussent pas profité de leur victoire pour abolir la doctrine de Zwingle; s'ils avaient eu cet esprit, leur victoire « eût été aussi heureuse que glorieuse. » « Zwingle et OEcolampade, écrivait-il, plongés dans l'erreur, sont morts dans leur péché, et je doute fort du salut de Zwingle, quoique ses disciples en fassent un saint et un martyr. » En attendant, il voyait clairement que la discussion avec les textes et sur les textes de la Bible ne s'épuiserait jamais, et ne pouvait avoir absolument d'autre conséquence que de propager et d'étendre les incertitudes et les doutes sur d'autres dogmes. Il se replaça dès lors sur le terrain, qu'il avait tant méprisé, de la tradition ecclésiastique; il en appela à l'antiquité et à l'universalité de la doctrine, signe décisif et infaillible de sa vérité. Lui qui affirmait si positivement qu'avant son apparition l'Église

(1) Walch, t. XIX, p. 642.

avait, depuis des siècles, sous tous les rapports, perdu la foi chrétienne; que le papisme n'avait pas conservé une lettre, pas un point de la foi véritable; qu'il n'y avait plus de Chrétiens sur la terre (sauf peut-être les enfants au berceau), il proclamait, en 1532, que le témoignage de la sainte Église chrétienne, qui, depuis le commencement jusqu'à ce jour, avait unanimement cru et professé, dans le monde entier, la foi en la présence du Christ dans le Sacrement, était à lui seul décisif et péremptoire; qu'en douter c'était ne plus croire en l'Église chrétienne, c'était condamner non-seulement l'Église, mais le Christ lui-même et les Apôtres, qui avaient enseigné, comme article de foi, le dogme de la sainte Église, dépositaire des promesses éternelles. « Si Dieu ne peut mentir, l'Église ne peut errer. » Telles étaient les paroles du docteur qui, dans sa controverse avec Érasme, s'était vanté d'être enfin, après une longue lutte, parvenu à se débarrasser de l'autorité de l'Église; du docteur qui reconnaissait lui-même que son dogme capital, celui de la justification, avait été étranger à toute l'Église, n'avait été révélé que par lui, Luther, et que la doctrine diabolique de ses adversaires avait dominé partout depuis des siècles. Sans doute il était, à cette époque, loin d'accorder qu'on pût faire une application sérieuse et pratique du principe d'une Église universelle, et celui qui lui aurait parlé du sacerdoce, du Sacrifice, de l'épiscopat, de l'ordination et d'autres dogmes de ce genre, en lui opposant la doctrine de l'Église universelle sur ces questions vitales, eût été accablé des outrages que Luther tenait toujours prêts contre quiconque lui faisait des objections malsonnantes et insolubles.

Cependant la politique de Luther allait se modifier comme sa doctrine. En voyant l'attitude menaçante de l'empereur et du parti catholique, il crut prudent de se rapprocher de la politique jusqu'alors si odieuse à ses yeux des Zwingliens, politique que, depuis longtemps, le landgrave Philippe recommandait. Il crut utile d'entrer avec eux en un accommodement qui les laisserait en possession de leur doctrine, si souvent anathématisée et maudite par lui. Ainsi fut conclue la *Concorde* de Wittenberg. Si Bucer y fit plus de concessions que Luther, celui-ci n'en écrivit pas moins, le 1er décembre 1537, aux Suisses, la fameuse lettre qui autorisait les disciples de Zwingle à interpréter la Concorde dans leur sens. Il accepta plus tard cette interprétation telle qu'elle lui fut adressée de Suisse, et s'expliqua sur sa propre doctrine d'une manière si incertaine et si faible que les théologiens de Zurich s'applaudirent de leur victoire. C'était le moment où l'empereur exigeait que les protestants d'Allemagne remissent leur cause à la décision d'un concile universel, dont il était enfin sérieusement question. Les protestants s'étaient empêtrés en évoquant un concile universel et en faisant toutes sortes de concessions à ce sujet, tandis que leurs théologiens mêmes savaient bien qu'un concile qui ne serait pas composé d'une manière tout à fait inouïe dans l'Église, et contraire à tous les principes religieux, condamnerait infailliblement le nouveau système. D'ailleurs, quand on aurait pu compter sur une issue favorable, reconnaître l'autorité d'un concile, consentir d'avance à se soumettre à ses décisions, c'était renoncer à la doctrine fondamentale de la réforme. Luther oubliait moins que personne qu'il avait, en général, envoyé les conciles au diable; que, dans son *Sermonnaire*, il avait enseigné au peuple « que les conciles étaient soumis, avec leur doctrine, au dernier des Chrétiens, quand ce serait un enfant de sept ans, pourvu qu'il eût la foi. » De là de nou-

velles sorties de Luther contre le Pape, qui voulait réellement convoquer un concile, sorties qui, dans leur paroxysme, allèrent jusqu'à la démence. De même que, lorsqu'il était tenté, Luther avait l'habitude de dire qu'il ne savait plus si Dieu était le diable, ou si le diable était Dieu, de même, aujourd'hui, le Pape lui semblait identifié avec Satan; il était convaincu et cherchait à persuader aux autres que le Pape était l'incarnation de Satan, assise sur le siége de Pierre, à Rome; si bien qu'en sortant de Smalkalde il criait encore de loin aux prédicateurs qui l'avaient accompagné : « Que Dieu vous remplisse de la haine du Pape ! »

C'est dans cette disposition et dans cet esprit que furent rédigés les articles de Smalkalde (janv. 1537). Si la Confession d'Augsbourg, douce, modérée et prévoyante, réfléchissait les sentiments de Mélanchthon, ce nouveau symbole, qui devait être remis au nom des protestants allemands au concile projeté, accusait, au premier coup d'œil, la main de Luther. Du reste, durant cette année et les années suivantes, tout alla au gré et dépassa l'attente du réformateur. Des royaumes entiers, comme la Suède et le Danemark, adoptaient ses doctrines; chaque semaine lui apportait la nouvelle des conquêtes qu'il avait faites; la noblesse, les princes, les villes lui faisaient leur soumission, et la fin de l'Église catholique, du moins en Allemagne, lui semblait un événement aussi prochain qu'infaillible. C'était tous les jours de nouveaux triomphes. En 1539, son ancien adversaire, le duc Georges, mourut, et le pays de Meissen, arraché à son tour au giron de l'Église, adopta le luthéranisme. Peu de mois après, l'électeur Joachim de Brandebourg imposait la réforme à ses États.

Mais la situation intérieure de cette Église nouvelle ne répondait pas à ses succès extérieurs; les joies que donnaient les victoires et les conquêtes du dehors étaient tristement compensées par les maux irrémédiables du dedans. En 1540 le landgrave de Hesse, le premier défenseur du protestantisme, avait demandé à Luther un Mémoire justificatif de la bigamie dans laquelle il vivait, et Luther n'avait pas eu le courage de le lui refuser. Mélanchthon lui-même avait assisté au second mariage de l'électeur, et Luther, qui avait compté sur le mystère de la cérémonie et le silence de l'histoire, vit bientôt, à son grand chagrin, que l'affaire était parfaitement ébruitée. Toutefois il résolut de dissimuler sa douleur « pour n'en pas donner le spectacle au diable et aux papistes. »

La même année s'était ouvert l'important colloque de Worms. Continué, en 1541, à Ratisbonne, il aurait pu devenir des plus dangereux pour l'Église catholique d'Allemagne, si Luther, d'accord avec l'électeur de Saxe, n'avait repoussé toute espèce de rapprochement et n'avait fait échouer ainsi les artifices du perfide landgrave Philippe. L'empereur tenait si fort à mettre un terme au schisme de l'Église qu'il consentit à envoyer une députation officielle à Wittenberg; elle était composée du prince Jean d'Anhalt, de Schulenbourg, et du théologien protestant Alésius; mais la réponse de Luther coupa court à toute négociation. Les théologiens catholiques, avait-il dit, devaient reconnaître publiquement qu'ils avaient enseigné une fausse doctrine et modifier leur manière de comprendre le dogme de la justification. Luther, qui, peu de temps après (20 janvier 1542), dans la plénitude de sa dictature religieuse, osa de son chef ordonner un évêque, dans la personne de son disciple Amsdorf, pour le diocèse de Naumbourg, ne pouvait guère être disposé à affaiblir d'une manière quel-

conque son autorité en abandonnant les prétentions et les dogmes qu'il avait soutenus jusqu'alors. En général Luther était à cette époque tellement enivré du succès rapide et brillant de sa doctrine et de l'encens qu'on prodiguait à sa personne que, dans une lettre adressée au prédicateur Lauterbach, à Pirna (7 mai 1542), il exigeait que les autorités et les gentilshommes de la Misnie qui avaient adopté le luthéranisme, et qui, en preuve de leur foi nouvelle, avaient communié sous les deux espèces, fissent non-seulement pénitence, mais encore ratifiassent absolument tout ce que lui et ses collègues avaient fait jusqu'alors et *feraient encore dans l'avenir*.

Cependant les désirs du despote ecclésiastique allaient plus loin que son pouvoir réel. On le laissait librement agir dans tout ce qui était de controverse théologique ; il pouvait à son gré élargir chaque jour l'abîme qu'il avait creusé entre son Église et l'Église catholique, car en cela ses vues étaient parfaitement d'accord avec les plans et les intérêts des princes; mais on le convainquait de son impuissance dès qu'il faisait mine d'empiéter sur le domaine que la noblesse, les juristes et les autorités s'étaient réservé, dès qu'il voulait se mêler de l'emploi des biens ecclésiastiques confisqués, etc. Le chagrin qu'il en conçut était augmenté par la division qui régnait entre les gens de son parti et entre lui et Mélanchthon. « Tous les membres du corps de l'Église sont opposés les uns aux autres, disait-il, et nous-mêmes, qui sommes le cœur de l'Église, nous nous tourmentons les uns les autres. » Dès 1537 il s'était brouillé avec Mélanchthon au sujet du dogme de la justification, que celui-ci voulait adoucir par la nécessité des bonnes mœurs. « Si de votre temps, écrivait Mélanchthon à Dietrich de Nurenberg, la servitude était assez dure ici, aujourd'hui elle est insupportable, car Luther est intraitable. » Mais la manière spéciale dont Mélanchthon comprit le dogme de l'Eucharistie devint une nouvelle matière de soupçon et de division; en effet Luther ne pouvait ignorer que depuis des années Mélanchthon inclinait à cet égard vers la doctrine zwinglienne. Aussi ce dernier songeait-il sérieusement à quitter Wittenberg, tandis que Luther en arriva lui-même, en 1544, dans son ressentiment contre Mélanchthon, Cruciger et la plupart des autres théologiens, à vouloir se retirer; il fallut de vives instances pour le résoudre à rester. « Personne de nous, écrivit alors Cruciger à Veit Dietrich, ne peut éviter le mécontentement de Luther et ne peut échapper à ses reproches publics. » Il s'était antérieurement brouillé avec son ami Agricola, qu'il poursuivit alors avec la haine acerbe et persévérante qui lui était propre; il le calomnia dans sa doctrine, chercha à l'exclure de toute espèce de place, à réveiller toute sorte d'ennemis contre lui, le rendit suspect dans ses lettres et lui fit interdire de publier ses écrits; car Luther exerçait, au moyen du bras séculier de l'électeur, une sévère censure sur les écrits qui lui déplaisaient, et tâchait de faire disparaître tout ce qui pouvait soulever des inquiétudes ou des doutes sur sa doctrine, partout où pouvait s'étendre son autorité ou celle de ses partisans. Se commettait-il quelque part une violence criante : Luther était prêt à la glorifier pour peu qu'elle fût dans l'intérêt de sa doctrine ou de son parti. Lorsque le roi de Danemark, sans aucun motif légal, eut, en un seul et même jour, fait emprisonner tous les évêques de son royaume pour s'emparer de leurs biens et implanter plus facilement le protestantisme dans le pays, Luther lui témoigna son approbation de ce qu'il avait extirpé l'épiscopat

de ses États, et lui promit d'encourager, tant qu'il le pourrait, tous les princes à en faire autant.

En 1543 il éclata encore une fois contre les Zwingliens à l'occasion de la traduction de la Bible de Léon Jud, que le libraire Froschauer, de Zurich, lui avait envoyée. Dans sa réponse il menaçait les Zurichois des arrêts de la justice divine qui avait frappé leur maître Zwingle. Quelques mois plus tard parut son *Symbole du Sacrement contre les visionnaires*, dans lequel il se séparait absolument de la fraction suisse du protestantisme et de la Concorde de Wittenberg. « Car, disait-il, l'excès de charité et d'humilité qu'il avait montré à Marbourg avait tout empiré, et, comme il marchait vers la tombe, il voulait apporter au tribunal du Christ ce témoignage qu'il avait condamné et sérieusement évité les visionnaires et les ennemis du Sacrement : Carlstadt, Zwingle, Œcolampade, Stenkfeld (le Silésien Schwenkfeld), leurs partisans de Zurich et d'ailleurs, ainsi que leur hérésie mensongère et corruptrice. » L'année suivante (1545), Major, étant au moment de se rendre à Ratisbonne pour assister à un colloque, vint prendre congé de Luther, et trouva inscrit de sa main sur la porte de son cabinet de travail : *Nostri professores examinandi sunt de Cœna Domini*. Il voulait désigner par là Mélanchthon et ses amis.

Tandis qu'il était ainsi rempli de défiance à l'égard de ses anciens compagnons et de son entourage le plus immédiat, il exhala encore une fois tout son ressentiment contre l'Église dans deux pamphlets. Le premier était dirigé *Contre les trente-deux articles des théologistes de Louvain*. C'étaient soixante-seize thèses qui ne réfutaient pas la doctrine catholique, mais qui la rejetaient, la niaient, la défiguraient, la profanaient dans un langage qui n'appartenait qu'à lui; il semblait ne pouvoir plus réveiller que par ces fureurs de langage le goût du peuple émoussé par ses libelles injurieux et par le vacarme de ses sermons, et se trouvait habituellement dans une disposition dont cette polémique grossière et brutale était l'expression fidèle. Le second était intitulé : *la Papauté fondée à Rome par le diable;* il semblait avoir été écrit dans les fureurs de l'ivresse. Si Luther était réellement à jeun en écrivant ce pamphlet, c'est qu'il savait se monter à cet état d'exaltation et de colère où l'esprit perd tout pouvoir sur lui-même et avoisine la démence. Tout à coup, et comme si la matière eût manqué à son ressentiment, il se tourna contre les Juifs. Déjà, dans un ancien pamphlet qu'il avait dirigé contre eux, il avait formellement provoqué les siens à mettre le feu aux synagogues et engagé tous les Chrétiens à y apporter leur part de soufre et de poix. Il fallait, disait-il, leur enlever leurs livres, leur arracher même la Bible, leur défendre tout exercice du culte sous peine de mort, les traiter sans pitié, et finir par les chasser du pays. Le nouveau pamphlet, intitulé *Schem hamphoras*, qui déclarait dès l'introduction que les Juifs étaient des diables voués à l'enfer, abondait en images et en descriptions tellement dégoûtantes, tellement triviales, que ses partisans eux-mêmes ne purent y penser plus tard sans en rougir.

En somme, Luther passa ses dernières années dans une humeur sombre et amère, dans de stériles plaintes et de vaines exclamations de colère, évoquant la mort, qui devait le délivrer des maux insupportables qui l'accablaient. L'Église catholique, dont il avait pronostiqué la chute totale et prochaine, avait trompé ses prévisions, et sa conservation faisait du protes-

tantisme triomphant une secte bâtarde, issue illégitimement de la souche de l'Église légitime.

Les sectaires suisses continuaient à se multiplier; la réconciliation des deux grands corps protestants avait échoué, et le schisme entre eux était un fait accompli. Luther contemplait sa chère Église comme un homme à qui l'on arrache toute puissance et toute autorité sur l'œuvre de ses mains, et qui est obligé d'assister, sans pouvoir s'y opposer, à toutes les déformations qu'on fait subir à sa propre création. Princes, nobles, bourgeois et paysans s'enrichissaient à l'envi des dépouilles de l'Église, laissaient les prédicateurs mourir de faim, vivaient dans toute la liberté du nouvel évangile, c'est-à-dire dans une licence sans frein et une immoralité sans remède. Les prédicateurs se querellaient entre eux et portaient en chaire leurs déplorables et mesquins débats. Luther ne pouvait méconnaître l'intime liaison de tous ces faits avec sa doctrine, et, au milieu du découragement qui s'était emparé de lui, il n'avait plus que de rares moments de joie, comme celui que lui donna la nouvelle de la défaite et de la captivité du duc de Brunswick, objet constant de sa haine et de son mépris. — Enfin, s'il tourna l'aigreur et le dédain, qui était devenu sa seconde nature, contre les juristes, ce fut moins à propos de la discussion qui s'éleva sur la validité des vœux que dans la prévision du futur empire que les juristes exerceraient sur la réforme et de la contrainte qui pèserait sur l'Église nouvelle, emmaillottée dans la camisole de force de la bureaucratie judiciaire; prévision doublement affligeante pour Luther, car il avait connu l'antique constitution épiscopale, et il était obligé de s'avouer qu'il avait de son chef ruiné cette admirable constitution, ecclésiastique malgré ses défauts, religieuse malgré ses abus, et qu'il lui avait substitué une organisation toute profane et absolument livrée aux mains des laïques.

L'immoralité était devenue telle à Wittenberg que Luther aurait mieux aimé, écrivait-il en 1545 à sa femme, errer dans le pays, en mendiant son pain, que de vivre plus longtemps dans cette Sodome. Cependant il faisait encore des projets; il voulait encore une fois prendre la plume contre les papistes : le livre qu'il avait écrit deux ans auparavant ne lui semblait pas assez cru et assez dur; il voulait travailler à l'extirpation définitive des Juifs, « écrire contre les ânes de Paris et de Louvain (19 janvier 1540), heureux, disait-il en parodiant à sa façon les paroles du Psalmiste, de n'être pas dans le conseil des Zwingliens, et de n'être pas assis dans la chaire de pestilence des Zurichois. »

Telles étaient ses dispositions lorsque la mort le surprit, le 22 février 1546, à Eisleben, où il s'était rendu pour arranger un procès des comtes de Mansfeld.

Si l'on nomme à juste titre grand celui qui, doué de facultés puissantes, accomplit une révolution immense, celui qui, se posant hardiment en législateur des esprits, asservit à son système des millions d'intelligences, il faut compter le fils du paysan de Möhra parmi les plus grands hommes qui aient paru sur la terre. Dans sa vie privée cet homme savait être ami chaud et dévoué; il n'aimait ni les honneurs ni l'argent, et il était toujours prêt à rendre service. Mais, comme personnage public, comme réformateur et fondateur d'une Église nouvelle, Luther doit être jugé de plus près, et il n'y a, pour le bien connaître, qu'à l'écouter lui-même.

Luther unissait la plus imperturbable assurance à la plus inconcevable lé-

gèreté; il avait beau changer d'opinion et de système, il affirmait toujours, quelque contradiction que présentât sa doctrine, qu'il la tenait du Ciel, que Dieu même l'inspirait; qu'il savait de science certaine que sa parole n'était pas sa parole, mais celle du Christ; que sa bouche était la bouche même du Sauveur; que le Christ l'avait élu pour être son évangéliste; qu'il l'avait établi juge, non-seulement des hommes, mais des Anges; que quiconque n'admettait pas sa doctrine était infailliblement damné; qu'il était le maître par excellence, le plus grand des docteurs qui eût jamais paru parmi les hommes depuis les Apôtres.

Dans cette conviction il se persuada facilement et fit accroire aux autres que Dieu faisait continuellement des miracles en sa faveur, et cette conviction s'associait naturellement à son penchant inné à la défiance et à l'idée fixe qu'il avait conçue que la majeure partie des hommes était positivement sous la domination du diable. C'est ainsi qu'il s'imaginait que ses adversaires non-seulement étaient contraires à sa doctrine, mais s'étaient conjurés pour le perdre; qu'ils avaient pris à leur solde une foule de gens chargés de l'empoisonner; que ces tentatives d'assassinat étaient entravées par une intervention directe et miraculeuse de Dieu. Il avait, disait-il, souvent bu du poison, qui n'avait jamais pu lui nuire; il allait jusqu'à attribuer à ces tentatives les suites naturelles des soupers trop copieux et des libations trop abondantes qu'il se permettait de temps à autre; les chaires elles-mêmes dans lesquelles il montait pour prêcher étaient, disait-il, empoisonnées.

Cependant, ces miracles n'étant pas précisément encore des preuves évidentes de sa mission et de la vérité de son enseignement, Luther pensa qu'il était nécessaire, ou tout au moins désirable, que son système fût confirmé par des signes plus éclatants et des miracles plus réels. Il avisa donc aux moyens de constater d'une façon plus péremptoire que la toute-puissance divine intervenait directement dans son œuvre. « Si la nécessité l'exige, disait-il, nous nous y mettrons, et il faudra bien que nous fassions des miracles, pour ne pas permettre qu'on méprise et détruise notre Évangile. » Il ne put toutefois alléguer d'autre miracle que celui de quelques religieux qui étaient parvenus à s'échapper de leurs couvents, quoique ceux-ci fussent parfaitement clos et gardés, miracle du nouvel Évangile que, sans doute, disait-il tristement, les impies ne voudront pas admettre.

Cependant il se rassurait en soutenant, par une de ces contradictions qui le gênaient si peu, qu'il n'était plus nécessaire de faire des miracles; que, d'ailleurs, le plus grand des miracles, la preuve la plus évidente de l'action divine, c'était la rapide propagation de sa doctrine et la division même qu'elle avait produite dans le monde, oubliant que c'était le cas de bien d'autres hérésies anciennes et modernes, et qu'il avait écrit lui-même : « Le monde a toujours couru à bras ouverts au-devant de toutes les hérésies imaginables. »

Cette assurance, ce ton de fermeté étaient dans Luther le produit de son ardeur belliqueuse et de son enthousiasme factice, en même temps que de la conviction qu'il avait de sa supériorité naturelle, de la vigueur de sa dialectique et de son habileté oratoire. On a, sous ce rapport, les témoignages les plus caractéristiques de sa part : « Les attaques extérieures me rendent fier et superbe, et vous voyez dans mes livres combien je méprise mes contradicteurs; je les tiens net pour des fous. »

Mais quand il était abandonné à lui-même et en face de sa conscience, alors

cette certitude apparente, qui n'était que de l'audace, n'existait plus. Les angoisses du repentir, l'aiguillon du remords l'agitaient au milieu de ses joies domestiques comme de ses triomphes publics. Cette voix d'une conscience épouvantée prenait diverses formes sous lesquelles Luther, pour se calmer, voyait des tentations sataniques, des insufflations du diable, qui le poursuivait plus que tout autre parce que jamais personne n'avait porté autant de préjudice que lui au règne de Satan. Ce qui le torturait surtout c'était de douter parfois de la vérité de sa propre doctrine, c'était de sentir son incertitude dogmatique ; il avouait que souvent il ne pouvait pas croire ce qu'il enseignait aux autres. Le prédicateur Antoine Musa de Rochlitz s'étant un jour plaint à Luther de ne pouvoir pas croire ce qu'il prêchait : « Dieu soit loué, s'écria Luther, que les autres en soient aussi là ! Je m'imaginais que cela n'arrivait qu'à moi ! » « Satan, dit-il un autre jour, l'avait tellement accablé de textes de l'Écriture que le ciel et la terre lui avaient semblé vouloir l'étouffer, car il ne voyait plus une erreur réelle dans tout le papisme. »

D'autres fois il sentait que c'était sans appel et sans mission divine qu'il s'était attribué le rôle de fondateur d'une nouvelle Église, d'une nouvelle doctrine, et les consolations journalières qu'il recherchait et auxquelles il s'attachait, comme un noyé saisit un chalumeau de paille, prouvent combien ce sentiment l'accablait. « J'ai dit souvent et je le redis encore : je ne donnerais pas mon titre de docteur pour toutes les richesses de la terre ; car, sans ce titre, rien n'aurait pu m'arracher au désespoir d'avoir hasardé une entreprise aussi grande et aussi difficile, n'ayant ni appel, ni ordre d'en haut. » « Le diable, disait-il, m'aurait tué avec cet argument : *Tu n'es pas appelé*, si je n'avais pas été docteur. » Il oubliait que le doctorat ne lui avait été conféré que pour enseigner dans l'École, à la condition et à la charge d'interpréter l'Écriture sainte d'après les traditions et l'enseignement de l'Église catholique.

Souvent aussi sa conscience lui représentait les tristes conséquences de sa doctrine, le déchirement de l'Église, une avant lui, les divisions qui pullulaient dans sa propre Église, l'immoralité qui éclatait partout, l'aveugle confiance que donnait le nouveau dogme de la justification, la perte de toute vraie piété, et enfin la conviction, qui l'écrasait et qu'il déplorait sans cesse, d'être lui-même refroidi moralement et tombé bien bas depuis qu'il s'était séparé de l'Église. « Je reconnais en moi-même, et sans doute d'autres reconnaîtront aussi, que je n'ai plus le zèle que je devrais avoir bien plus qu'autrefois ; je suis plus négligent que lorsque j'appartenais au papisme, et personne n'a, dans le nouvel Évangile, la sérieuse ardeur qu'on voyait jadis chez les moines et chez les prêtres. »

Tous ces reproches, toutes ces pensées et les inévitables conséquences qui s'y rattachaient, il s'acharnait à les chasser de son esprit, en se représentant que c'était le diable qui les lui insufflait pour l'égarer et le pousser au désespoir. De là vient que dans ses ouvrages, et surtout dans ses lettres et ses communications les plus intimes, il dit si souvent « qu'il est entre les mains du diable, que Satan s'est transformé en Christ, et que lui, Luther, malgré sa science des Écritures, ne parvient pas à s'en débarrasser ; qu'il passe des nuits entières à lutter contre Satan, et que Satan le serre de si près par ses arguments qu'il en sue d'angoisse. » Luther cherchait parfois à se consoler en se disant que le diable avait inventé des épreuves toutes particulières et tout à fait extraordinaires pour lui. Les ten-

tations ordinaires de la chair et les épreuves habituelles de la vie n'étaient que des misères en comparaison des assauts que lui livrait le diable en personne, assauts au milieu desquels on perd l'esprit d'épouvante, et on ne sait plus si c'est Dieu qui est le diable ou si c'est le diable qui est Dieu. De toutes ces descriptions hyberboliques et paradoxales il résulte en définitive que c'étaient tout simplement les reproches de sa conscience et le doute sur l'exactitude de son système, et surtout de son dogme de la justification, qu'il aurait volontiers attribués à Satan et à ses artifices. C'étaient des épreuves comme celles que subit tout Chrétien sincère et sérieux, avec cette immense différence que le Chrétien n'a pas d'ordinaire la responsabilité qui pesait sur Luther, et que, s'il est profondément attaché à l'Église, il surmonte plus facilement les doutes et les mouvements de l'incrédulité parce que sa foi s'appuie sur l'autorité et le témoignage de l'Église. Quand Luther parle de ces grandes épreuves, qui l'épuisaient au point qu'il pouvait à peine respirer, quand, dans sa mélancolie, il prétend avoir eu d'effrayantes visions, la clef de l'énigme se trouve dans cette simple explication qu'il donne lui-même : « Cet esprit qui m'accable, c'est ma conscience qui parle, » et dans l'aveu qu'il fait que, lorsque Satan le presse trop, il lui objecte l'*abomination du Pape*, qui est si grande qu'après le Christ c'est sa plus grande consolation. « C'est pourquoi, ajoute-t-il, ce sont d'insignes vauriens ceux qui prétendent qu'on ne doit pas injurier le Pape. Injuriez-le ferme, et surtout quand le diable vous attaquera sur la justification. » Ces aveux de Luther jettent une triste et suffisante lumière sur son état intérieur (1).

(1) Voir *Luth. Colloquia*, publ. par Fœrstemann, III, 102, 103, 116, 121, 136; IV, 62.

Comme polémiste, théologien, pamphlétaire, Luther unissait à un incontestable talent dialectique et oratoire une déloyauté rare. Un de ses plus habituels artifices était de défigurer les dogmes ou les institutions jusqu'à en faire les plus absurdes caricatures ; puis de blâmer à toute outrance et tout à son aise le fantôme de son imagination. Son ton ressemble trop souvent à celui d'un charlatan ; il se boursoufle et s'exalte dans ses hyperboles et ses creuses exagérations. Il entame une question et bientôt après déplace la discussion, travestit les raisons de ses adversaires et les rend méconnaissables. Cependant, au milieu de ces défauts, qui font de la lecture de ses écrits un travail fatigant et fastidieux, on sent l'homme populaire par excellence, à la parole véhémente, pittoresque et entraînante ; on sent le vrai démagogue qui connaît parfaitement les faiblesses du caractère national et les exploite avec une rare sagacité. Jamais personne n'a traité ses adversaires comme l'a fait Luther ; chez lui, ce qui parle et l'inspire, ce n'est pas la charité qui s'afflige, qui ne hait que l'erreur, qui cherche à gagner celui qui s'égare ; ce sont la rancune, le mépris, l'audace, l'invective dans ce qu'elle a de plus bas et de plus populacier, se répandant comme un torrent inépuisable. Il est absolument faux que sous ce rapport Luther se soit laissé entraîner par les habitudes dominantes de son siècle ; quiconque connaît la littérature de ce temps et celle de l'époque antérieure sait positivement le contraire. Ce caractère étrange et inouï des écrits de Luther excita précisément l'étonnement universel, et, tandis que tous ceux qui n'étaient pas ses partisans aveugles et absolus exprimaient leur surprise à cet égard, ou lui en faisaient à lui-même les plus vifs reproches, et déploraient les funestes effets de cette polémique de carrefour, ses disciples

admiraient *ce genre héroïque* dont personne n'osait arrêter ou modérer la fougue, et dont une sorte d'inspiration divine, qui le dispensait d'observer les lois vulgaires de la morale, sanctionnait les écarts les plus hardis et les plus inconvenants. Nulle part on ne trouve l'alliance d'un enthousiasme plus sincère pour le divin caractère des Écritures et de profanations plus grossières et plus violentes du livre sacré. La tentative qu'il fit d'effacer du canon de la Bible l'*Épître de S. Jacques*, le ton de mépris avec lequel il en parla, sont connus. On a soutenu récemment qu'il revint plus tard de son erreur à ce sujet, mais c'est une erreur avérée; car dans son dernier ouvrage considérable, c'est-à-dire dans son interprétation du premier livre de Moïse, il s'exprime sur l'épître de S. Jacques, et sur l'Apôtre lui-même, comme antérieurement, c'est-à-dire de la façon la plus dédaigneuse.

Il fallait, il est vrai, ou qu'il rejetât cette épître ou qu'il aplanît, par une interprétation forcée, comme le firent les théologiens protestants postérieurs, la flagrante contradiction qui existe entre son système et l'idée que donne de la justification ce divin document. On ne comprend pas bien pourquoi il ne prit pas ce dernier parti. Ce n'était certainement pas par scrupule de conscience et par respect de la clarté et de la simplicité du texte, car les interprétations les plus arbitraires et les plus fausses pullulent dans tous ses écrits polémiques; il n'est guère possible d'aller plus loin sous ce rapport, et de mêler plus de violence à plus d'arbitraire qu'il ne le fit dans ses écrits contre Érasme. Le plus souvent il attribue aux textes de l'Écriture ses propres idées, idées formées, d'après son aveu, non par une étude calme et impartiale de la Bible, mais dans l'égarement d'un esprit en délire et d'une conscience troublée. D'autres fois il dispose à son gré le texte dont il a besoin, soit en le traduisant faussement, soit en l'interpolant. Si ces altérations ne suffisent pas, il oppose à l'Écriture le Christ lui-même, comme on en voit un exemple dans le passage suivant : « Pauvre papiste! tu fais bien du bruit de l'Écriture ; mais l'Écriture n'est que la servante du Christ et je ne m'en inquiète guère. C'est du Christ que je suis fier, c'est lui qui est le vrai seigneur et maître de l'Écriture. Que m'importent toutes les sentences de la Bible que tu allègues contre moi? J'ai de mon côté le Maître de la Bible; c'est à lui que je m'attache; je sais qu'il ne mentira pas, qu'il ne m'égarera pas; à lui l'honneur! à lui la foi! Tous les dires de l'Écriture ne me feront pas bouger de l'épaisseur d'un cheveu. »

Quant à certains textes de l'Écriture qui, en contradiction flagrante avec ses thèmes favoris, lui avaient inspiré des scrupules et des heures d'insomnie, il avait fini par s'en débarrasser en attribuant ses inquiétudes au diable, qui voulait le tromper et le jeter dans le désespoir. C'est ainsi qu'il s'affranchit des ennuis que lui avait causés le passage de S. Paul, I Timoth., 5, 12.

Ajoutons, car c'est un dernier trait qu'il est impossible de passer sous silence, qu'à dater de 1520 il avait soutenu et répandu parmi le peuple, sur le rapport des deux sexes, le mariage et le célibat, des propositions qui, au témoignage des contemporains, exercèrent partout une influence des plus funestes. Il fut le premier Chrétien qui, depuis la fondation de l'Église, enseigna que l'homme est l'esclave des penchants irrésistibles de sa nature, et qu'ainsi le commandement du mariage n'est pas seulement obligatoire pour tous, mais plus strictement obligatoire que les commandements du Décalogue qui défendent le meurtre et l'adultère. Dans un sermon prêché en 1522 sur le

mariage, il alla si loin qu'il reconnut au Chrétien des droits que la conscience naturelle d'un simple païen aurait repoussés avec horreur. La permission qu'il accorda au landgrave Philippe fut une conséquence, liée d'ailleurs à tout son système, de l'opinion qu'il avait que le commandement de la monogamie n'existe pas, même pour le Chrétien.

Il y a une grande différence entre les ouvrages latins et les ouvrages allemands de Luther. C'est dans ces derniers que se trouve le secret de sa puissance et de son succès extraordinaire, tandis que les théologiens de France, d'Angleterre et d'Espagne, qui ne lisaient que ses ouvrages latins, n'y remarquant ni une éloquence particulière, ni une sagacité merveilleuse, ni une imposante érudition, s'étonnaient de ce que cet homme était pour ainsi dire divinisé en Allemagne, et y obtenait, même parmi les savants, tant de partisans et d'admirateurs.

Pour connaître la vie de Luther il faut la lire dans ses propres écrits, et surtout dans ses lettres. Il n'en existe pas encore d'histoire complète et satisfaisante. Parmi les anciennes biographies, l'*Histoire des commencements*, *de la doctrine et de la vie de Martin Luther*, par le prédicateur Matthésius, qui avait été son commensal (1), peut servir à cause de certains détails qu'elle renferme. L'*Historia de vita et actis M. Lutheri*, de Mélanchthon (Wittenberg, 1546), est sèche et superficielle; un ouvrage beaucoup plus riche, extrêmement partial, mais d'une importance véritable, parce qu'il est d'un contemporain, d'un acteur des événements qu'il raconte et d'un adversaire personnel de Luther, c'est celui de Cochlæus, *Commentaria de actis et scriptis M. L.*, Mogunt., 1549, in-fol. Le livre d'Ulenberg, Luthérien converti au Catholicisme, *Historia de vita, moribus, rebus gestis, studiis ac denique morte M. L.*, Colon., 1622, a sa valeur comme recueil de matériaux. Le livre de Keil, *Circonstances remarquables de la vie de Luther*, 4 vol. in-4°, Leipzig, 1764, parle surtout « du tempérament, des maladies, des épreuves physiques et morales » de Luther. La *Vie de Luther,* d'Ukert (Gotha, 1817, 2 vol.), n'est qu'une compilation sans valeur littéraire. Les écrits de Pfizer (1836), Stang (1838), Meurer (1843), Ledderhose (1836), ne peuvent satisfaire que des lecteurs superficiels. L'ouvrage de Jürgens, prédicateur de Brunswick, eût été certainement l'ouvrage le plus important et le plus utile, au point de vue protestant, mais les trois volumes qui ont paru (Leipzig, 1846-47) ne vont que jusqu'au début de la controverse des indulgences. L'ouvrage connu d'Audin dénote une ignorance par trop générale et souvent naïve des écrits de Luther, de la littérature contemporaine et de la situation de l'Allemagne à cette époque. Les *Mémoires de Luther*, de Michelet, sont un simple recueil de passages tirés des colloques et des écrits dans lesquels Luther parle surtout de lui-même.

On peut encore, sur le caractère et la marche du développement des réformateurs, comparer les *Études et esquisses de l'histoire de la Réforme*, Schaffhouse, 1846, et Döllinger, *la Réforme,* etc., au 3e vol.

DÖLLINGER.

LYCAONIE, Λυκαονία, province méridionale de l'Asie Mineure. Dans la période persique, durant laquelle elle fut d'abord connue, elle comprenait la majeure partie de la Cataonie postérieure ; elle était séparée au sud de la Cilicie par le Taurus, et s'étendait, depuis

(1) C'est, à proprement dire, une série de sermons, Nurenberg, 1565.

Iconium, à 23 milles de l'O. à l'E. (1). Pendant la domination des Romains ses frontières changèrent souvent; la partie principale échut à la Cappadoce, et diverses portions en furent attribuées tantôt à un prince, tantôt à un autre. C'est cette incertitude qui peut expliquer pourquoi les Actes des Apôtres (2) placent les villes de Lystre et de Derbe en Lycaonie, tandis que, suivant d'autres, elles appartenaient alors à la Galatie (3), qui formait la limite septentrionale de la Lycaonie, et que ses limites étaient, à l'est la Cappadoce, au sud une partie de la *Cilicia aspera* et l'Isaurie, à l'ouest la grande Phrygie.

La Lycaonie, plate en général, entourée de montagnes au sud et au nord, était riche en pâturages et en salines. Les habitants descendaient, d'après une légende grecque, de l'Arcadien Lycaon; ils étaient par conséquent d'origine hellénique, passaient pour belliqueux, et notamment pour de bons archers.

Cf. Pauly, *Encycl. de l'Antiquité class.*, IV, 1253.

LYCÉES. *Voy.* ÉCOLES SECONDAIRES.

LYCIE, Λυκία (4), péninsule de la côte septentrionale de l'Asie Mineure, limitée à l'ouest et au nord-ouest par la Carie, au nord par la Phrygie et la Pisidie, au nord-est et à l'est par la Pamphylie, au sud par la Méditerranée. L'ancien nom du pays était Μιλυάς (5), Milyade. Homère, qui ne connaît pas ce nom, appelle ses habitants Solymes (6), nom qu'on rencontre aussi en Pamphylie et en Pisidie, jusqu'au Taurus (7). Les Solymes étaient, selon toute apparence, Sémites, car les noms de peuple ayant cette racine *salem*, שלם, sont fréquents chez les Sémites. Leur langue aussi était sémitique (1). D'après Tacite (2) les Juifs entrèrent en relations avec les Solymes (3). Ceux-ci furent chassés par les Termiles, tribu émigrée de l'île de Crète au temps de Minos, et ces derniers se nommèrent, d'après l'Athénien Lycos, chassé par son frère, *Lyciens*, Λύκιοι (4). Le nom de Solymes se perdit peu à peu, et celui de Milyade se conserva dans les montagnes du nord (5).

(1) Xén., *Anab.*, I, 2, 29. Strab., XII, p. 568.
(2) 14, 6, 11.
(3) Pline, V, 42. Strab., *ibid.*, 569.
(4) I *Mach.*, 15, 23. *Act.*, 27, 5.
(5) Hérod., I, 173.
(6) *Il.*, 6, 480; 10, 430. *Od.*, 5, 282.
(7) Strab., I, p. 21, 34. Ptol., V, 3, 7.

Les Lyciens demeurèrent seuls indépendants de Crésus (6), mais ils succombèrent sous les Perses (7), et partagèrent toutes les destinées des royaumes de Perse, de Macédoine et de Syrie. Les Romains leur laissèrent longtemps leur liberté (8). Le pays formait une confédération de plusieurs républiques indépendantes, à la tête de laquelle était un gouverneur général, Λυκιάρχης (9). Des dissensions intestines leur firent perdre leur liberté; Claude réduisit la Lycie en province romaine (10).

Les Lyciens étaient un peuple actif, d'une civilisation très-avancée; ils créèrent un style d'architecture particulier; dans les temps modernes on en a retrouvé de nombreux fragments, qui se distinguent avantageusement des œuvres plus grossières des peuples voisins (11).

La Bible nomme parmi les nombreuses villes de la Lycie :

(1) Chœrilus, dans Eusèbe, *Præpar. evang.*, IX, 9.
(2) *Hist.*, V, 2.
(3) *Voir* Knobel, *Tabl. généal. des peuples*, p. 231.
(4) Strab., XII, p. 573; XIV, 667.
(5) Strab., 667.
(6) Hérod., I, 28.
(7) Ibid., I, 176.
(8) Polybe, XXX, 5, 12. Liv., XLV, 25.
(9) Strab., XIV, p. 664.
(10) Appian., *Bell. civ.*, 4, 65. Dio Cassius, XLVII, 34, 16, 17. Suet., *Claud.*, 25.
(11) Cf. Fellows, *Discoveries in Lycia*, London, 1841. Pauly, *Encyclop. de l'Ant. class.*, IV, 1256.

Patara, capitale du pays, où aborda S. Paul venant de Rhodes (1); elle avait un temple et un célèbre oracle d'Apollon (2);

Phasolis (3), qui avait trois ports (4); Paul Servilius la détruisit dans la guerre des pirates (5); plus tard elle fut nommée *Januensis portus;*

Myre (6), port de mer (7).

König.

LYDDE OU LOD (τὰ Λύδδα et ἡ Λύδδη), לֹד, des Benjamites (8), non loin de Joppé (9), sur la route de Jérusalem à Césarée, à une journée de marche de Jérusalem, suivant les indications talmudiques, à trente-deux milles romains de cette ville d'après l'*Itinér. d'Anton.* Au temps du royaume de Syrie Lydde appartint d'abord à la Samarie; puis Démétrius Soter l'attribua à la Judée et l'abandonna à Jonathas (10). Josèphe (11) en parle comme d'un lieu important qui, sous la domination romaine, reçut le nom de Diospolis, et dans la dernière guerre judaïque fut détruite par Cestius (12). Lydde fut rebâtie et devint pendant un certain temps le siége d'une école judaïque, et à dater du quatrième siècle celui d'un évêché, auquel on donna le nom de S. Georges, mort martyr à Lydde sous Dioclétien. En 415 Pélage fut condamné par quatorze évêques réunis dans un synode à Lydde (13). C'est à Lydde que l'Antechrist doit être mis à mort (14). Le Ludd actuel est un village assez considérable, où l'on voit les ruines de la célèbre église de Saint-Georges, bâtie par l'empereur Justinien et restaurée par Richard Cœur-de-Lion (?). On en trouve la description, de même que des détails sur l'histoire de Lydde, dans Robinson (1).

(1) *Act. des Ap.*, 21, 1.
(2) Strab., XIV, 665. Pline, V, 28.
(3) I *Mach.*, 15, 23.
(4) Hérod., II, 178.
(5) Cic., *Verr.*, VI, 10. Pline, V, 26.
(6) *Act. des Ap.*, 27, 5.
(7) Cf. Pline, XXXII, 8. Strab., XIV, 665.
(8) I *Paral.*, 8, 12. *Esdr.*, 2, 32. *Néhém.*, 11, 35.
(9) *Act. des Ap.*, 9, 38.
(10) I *Mach.*, 11, 34. Cf. 10, 30, 38.
(11) *Antiq.*, XX, 6, 2.
(12) *Bell. Jud.*, II, 19, 1.
(13) Néander, *Hist. de l'Église*, II, 3, p. 1222.
(14) Abulf., *Tab. Syr.*, 7.

LYON, *évêché*. La ville de Lyon, *Lugdunum*, fondée par Plancus, environ un siècle avant Jésus-Christ, au confluent de la Saône (*Arar*) et du Rhône, fut ruinée par un incendie cent ans après sa création. Les Romains la relevèrent rapidement de ses ruines, et elle recouvrit bientôt de nombreuses habitations les riantes collines au pied desquelles se marient les deux fleuves qui l'enserrent. Lyon devint promptement la ville la plus florissante des Gaules.

Les palais des Césars et des gouverneurs romains s'élevèrent dans la cité, ainsi que l'amphithéâtre habituel, et le Forum dit de Trajan, situé au nord de la ville. Parmi les édifices romains de la rive droite de la Saône on remarquait les maisons de commerce des négociants étrangers, en partie originaires de l'Orient, et les cabanes des pêcheurs. Au confluent des deux fleuves s'élevaient les monuments que soixante peuples gaulois avaient érigés en l'honneur de Rome et du divin Auguste. L'an 14 av. J.-C. on y consacra un temple immense à cet empereur, dont les divinités gauloises admirent courtoisement la suzeraineté.

L'Église de France se nomme d'une manière toute spéciale la fille aînée de l'Église romaine. Les Églises d'Arles, de Vienne, de Limoges, de Marseille, de Narbonne, même celle de Paris, font remonter leur origine aux Apôtres ou aux disciples des Apôtres. Dès le premier siècle il y eut des Chrétiens à Lyon; mais on ne peut déterminer par

(1) III, 262 sq.

qui le Christianisme fut apporté dans cette antique cité. Avant le milieu du second siècle elle n'eut pas d'hiérarchie ecclésiastique. S. Pothin, envoyé par Polycarpe de Smyrne, passe pour le premier évêque de Lyon (1). Les critiques placent l'arrivée de Pothin dans les années 140-150. Pothin mourut durant la persécution des Chrétiens, en 177. Les actes des Églises de Lyon et de Vienne décrivent ainsi le dernier combat du saint vieillard : « Le bienheureux Pothin, à qui avait été confié le soin du diocèse de Lyon, avait plus de quatre-vingt-dix ans lorsqu'on le traîna devant le tribunal, où il parut avec toute la sérénité d'une âme héroïque, résolue d'obtenir la couronne du martyre. Il avait été, jusqu'au pied du tribunal, poursuivi par les hurlements du peuple, comme s'il avait été le Christ même. Le gouverneur lui demandant quel était le Dieu des Chrétiens : « Si tu en es digne, tu l'apprendras, » dit-il. Après cette réponse il fut saisi par les soldats et accablé de coups ; ceux qui étaient le plus rapprochés le foulèrent aux pieds ; ceux qui étaient plus éloignés lui jetèrent tout ce qui leur tombait sous la main, et tous se seraient crus coupables s'ils ne l'avaient assailli, frappé ou injurié. Il ne respirait presque plus lorsqu'on le reporta dans sa prison, où, deux jours après, il rendit l'âme (2). »

S. Pothin eut pour successeur S. Irénée (3), dont le martyre eut lieu en 202. Les deux évêques suivants furent, dit-on, Zacharie et Ælius.

Le 5e évêque, Faustin, est incontestablement un personnage historique ; il était contemporain de S. Cyprien, qui en parle.

Les anciens catalogues citent simplement les noms des trois évêques suivants.

(1) Jacques, *Origine de l'Église de Lyon*, p. 7.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 1.
(3) *Voy.* Irénée (S.), et *S. Irénée*, par Prat, Ratisbonne, 1846.

Vocius (le 9e) assista au premier concile d'Arles (en 314), tenu à propos des Donatistes.

Vérissimus (le 12e) prit part au concile de Sardique (en 347).

On raconte toutes sortes de prodiges de Juste (le 13e) ; il fut présent aux assemblées de Valence et d'Aquilée (en 374 et 381). L'église de Saint-Juste a son importance dans l'histoire de l'Église. S. Juste fut de tout temps particulièrement vénéré dans le diocèse de Lyon.

S. Euchère fut le 19e évêque de Lyon (1). La *Gallia Christiana* place sa mort en 450.

S. Rustique devint évêque vers 494.

Etienne (le 23e) fut, avec S. Avit, de Vienne (2), un des appuis des Catholiques contre les Ariens bourguignons. Il présida à Lyon, en 499, une conférence religieuse dans laquelle les évêques ariens furent battus et les dispositions du roi Gondebaud (3) modifiées en faveur de l'Église.

Viventiolus, son successeur (le 24e), assista, en 517, au synode d'Épaon (4). Agobard vante ses écrits.

S. Nicétius (le 29e) est plus spécialement prôné par Grégoire de Tours (5). Son tombeau fut illustré par de nombreux miracles († 573).

Le célèbre Leidrad (6) fut évêque (le 46e) dans les derniers temps de Charlemagne.

A Leidrad succédèrent des pontifes également connus dans l'histoire :

Agobard, en 816-840 (7) ; Amolo, en 852 ; Remi Ier, en 875 ; Aurélien (50e), en 895.

(1) *Voy.* Euchère (S.).
(2) *Voy.* Avit.
(3) *Voy.* Bourguignons.
(4) *Voy.* Épaon.
(5) *Voir* Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, IV, 36. *De Glor. Conf.*, c. 61, dans Migne, *Patrol.*, t. LXXXI, 1850.
(6) *Voy.* Leidrad.
(7) *Voy.* Agobard.

Humbert I[er] (64[e]) fut déposé par Grégoire VII pour crime de simonie (1076).

Ses deux successeurs, Gébuin et Hugues, exercèrent de l'influence dans l'Église et dans l'État.

Au temps du premier concile de Lyon, en 1245, Hugues (82[e]) était archevêque de Lyon ; il fut créé cardinal par le Pape Innocent IV (1).

Pierre II était archevêque de Lyon pendant le second concile œcuménique de cette ville ; le Pape Grégoire X le créa cardinal d'Ostie. Il fut le premier moine de l'ordre de S. Benoît qui devint Pape, sous le nom d'Innocent V, en 1276, année même de sa mort.

François-Paul de Villeroy fut le 118[e] évêque de Lyon (1714).

Parmi les archevêques modernes on distingue le cardinal Fesch (2) et l'archevêque actuel, S. Ém. le cardinal de Bonald, archevêque depuis 1839, cardinal depuis 1842.

Lyon fut sinon la première Église de France, du moins l'une des premières. La gloire de ses confesseurs et de ses martyrs remplit, dans les premiers siècles, tous les fidèles de la terre de joie et de respect. Les générations postérieures ne restèrent pas en arrière de leurs devancières. S. Bernard dit, à la louange de cette Église : « On sait que, parmi les Églises de France, Lyon s'est distingué jusqu'à ce jour, par la dignité de son siége épiscopal, par l'ardeur de ses fidèles, par l'ordre qui règne au milieu d'eux ; nulle part on ne trouve une discipline plus sévère, des mœurs plus sérieuses, plus de fermeté dans les résolutions ; nulle Église n'a plus d'autorité, n'a une antiquité plus vénérable. »

Innocent IV la combla également de louanges.

L'Église de Lyon avait une triple suprématie religieuse, étant un siége à la fois épiscopal, archiépiscopal et primatial. Le diocèse s'étendait sur la ville, les faubourgs et 800 paroisses, divisées en 18 décanats.

La province comprenait quatre évêchés : ceux d'Autun, de Châlon-sur-Saône, de Langres et de Mâcon. En cas de vacance du siége, c'était l'évêque d'Autun qui devenait administrateur (spirituel et temporel) du diocèse.

Le droit du primat (très-contesté) s'étendait sur les 4 provinces ecclésiastiques de Tours, ou la 3[e] Lyonnaise; de la 4[e], ou Sens; de Paris et jadis de Rouen. C'était plutôt un titre d'honneur qu'une suprématie réelle.

D'après les nouvelles circonscriptions de la France de 1821 (1), la métropole de Lyon et de Vienne a pour suffragants Autun, Langres, Dijon, Saint-Claude et Grenoble (2).

Parmi les conciles de Lyon il faut spécialement remarquer les deux *conciles universels* qui s'y réunirent.

Le premier *concile universel* eut lieu en 1245 (3).

Les négociations entamées entre Innocent IV et l'empereur Frédéric II étant restées sans résultat par la faute de l'empereur, et le Pape ayant échappé aux embûches que lui avait dressées ce prince, Innocent IV se rendit, avec le consentement de Louis IX, en France. Il y convoqua un concile universel, qui devait s'ouvrir à Lyon le 24 juin 1245. Le Pape envoya des lettres de convocation à Baudouin II, empereur de Constantinople, aux rois de France, d'Espagne et d'Angleterre, etc., et pria ces princes ou d'y paraître en personne ou d'y envoyer des ambassadeurs en leur nom. L'encyclique qui convoquait les évêques donnait pour motifs de la réunion du concile la triste situation de

(1) *Voy.* Hugues de Saint-Caro.
(2) *Voy.* Fesch.

(1) *Voy.* France.
(2) Cf. *Gallia Christiana*, t. IV.
(3) *Voy.* Frédéric II et Innocent IV.

l'empire romain, les persécutions des Tartares et les secours que réclamaient les Chrétiens opprimés de la Terre-Sainte.

La veille de la fête de S. Pierre et de S. Paul de l'an 1245, le concile s'ouvrit dans l'église du couvent de Saint-Juste. Le Pape Innocent IV présidait; il était entouré des cardinaux qui, pour la première fois, portaient le chapeau rouge. Il y avait de plus les trois patriarches d'Aquilée, de Constantinople et d'Antioche; on y voyait l'empereur de Constantinople Baudouin II, le comte de Toulouse; Thadée de Suessa, juge de la chambre impériale, fondé de pouvoirs de Frédéric II; les ambassadeurs (*oratores*) de Louis IX, du roi d'Angleterre, et d'autres princes; l'évêque de Béryte, le seul prélat de Palestine qui avait pu arriver. Personne n'était venu de la Hongrie, horriblement dévastée par les Mongols; il y avait fort peu d'évêques d'Allemagne et des États de l'empereur.

Après la célébration de la messe le Pape prononça un discours sur la triste situation de la chrétienté. Cinq plaies, disait-il, déchiraient alors l'Église, comme autrefois le corps du Christ sur la croix; c'étaient : 1° l'invasion des barbares dans les États chrétiens; 2° le schisme de l'Église grecque; 3° les hérésies qui pullulaient; 4° la chute de Jérusalem tombée entre les mains des Chowaresmiens; 5° les crimes de Frédéric II et son hostilité contre l'Église.

La première session fut remplie par les accusations que le Pape porta contre l'empereur et par la justification de ce monarque, présentée par Thadée, qui donna les rois de France et d'Angleterre comme garants que l'empereur tiendrait ce qu'il avait promis et promettait encore. Le Pape ne voulut point accepter cette garantie; car, « si l'empereur ne tenait point sa parole, il faudrait, disait-il, qu'il entrât, lui Pape, en hostilités avec les trois souverains les plus puissants de la terre, et cette situation deviendrait pire que celle à laquelle on voulait porter remède. »

La seconde session fut tenue quelques jours après. Plusieurs évêques élevèrent des plaintes contre l'empereur, que Thadée défendit de nouveau avec énergie. Il demanda instamment qu'on prorogeât la troisième session, parce que l'empereur avait résolu de comparaître en personne. On accorda deux semaines de délai à l'empereur.

La troisième session se tint au jour marqué. Le Pape y déclara qu'à l'avenir on célébrerait l'octave de la fête de la Nativité de la sainte Vierge. Puis il fit part au concile de plusieurs constitutions qu'il allait publier en faveur de la Terre-Sainte, de l'empire latin et des Chrétiens d'Orient. La constitution relative à l'empire latin commençait par ces mots : *Arduis mens nostra occupata negotiis.* Le concile donna son assentiment aux mesures proposées par le Pape, lesquelles consistaient à abandonner à l'empire latin, comme subside, la moitié des revenus annuels des dignités personnelles, des prébendes et autres bénéfices ecclésiastiques, des personnes qui résideraient moins de six mois dans l'année, qu'elles eussent un ou plusieurs bénéfices. Étaient exempts de cette charge les clercs institués près du Pape, des cardinaux et autres prélats; ceux qui ne résidaient pas étant en mission ou en affaire pour leurs Églises ou pour achever leurs études; enfin, et naturellement, les croisés ou ceux qui viendraient au secours de l'empire de Constantinople. Cependant, dans ces deux dernières classes, ceux-là ne devaient pas jouir de l'exemption qui avaient plus de 100 marcs de revenu annuel; ils devaient pendant trois ans payer le tiers du surplus. Ceux qui ne s'acquitteraient pas de leur contribution seraient

excommuniés. Le Pape promit, sur les biens de l'Église romaine, après la dîme destinée à la Terre-Sainte, une seconde dîme dans le même but. Les délégués du Saint-Siége devaient réunir l'argent. Tous ceux qui prendraient part à cette bonne œuvre seraient l'objet des bienfaits spirituels de l'Église, comme les croisés eux-mêmes.

Les vives instances de l'empereur Baudouin II obtinrent l'approbation de ces mesures par le concile.

La constitution contre les Tartares commençait par ces mots : *Christianæ religionis cultum.* Les pays chrétiens devaient être mis à l'abri des incursions des Tartares par des places fortes. On instruirait de leur arrivée le Saint-Siége, qui contribuerait lui-même aux subsides et aux sacrifices, et veillerait à ce que les secours de toute la chrétienté fussent abondamment fournis aux Chrétiens opprimés.

Le secours à porter à la Terre-Sainte était un des points les plus importants de la sollicitude du concile. La constitution à ce sujet commençait en ces termes : *Afflicti corde pro deplorandis Terræ sanctæ periculis.* Les prêtres et les clercs qui se trouvaient dans l'armée chrétienne devaient prier assidûment, exhorter les fidèles, rappeler les croisés à la pénitence, à la modération, à la charité, par leurs discours et leur exemple, afin de combattre l'ennemi de la foi non-seulement par des armes temporelles, mais par des armes spirituelles. Le Pape, de concert avec le concile, autorisait ces clercs à retirer leurs revenus entiers pendant trois ans, comme s'ils observaient la résidence. Les autres membres du clergé devaient exhorter vivement le peuple à prendre personnellement part aux croisades ou à faire des sacrifices dans cette vue. Tous les membres du haut et du bas clergé devaient verser la vingtième partie de leurs revenus pendant trois ans pour soutenir la Terre-Sainte, sous peine d'excommunication. Le Pape et les cardinaux payeraient la dîme. Les croisés seraient exempts des charges civiles ordinaires, leurs biens et leurs personnes placés sous la sauvegarde de S. Pierre; s'ils s'étaient engagés par serment à payer les impôts, les fidèles devaient les dégager de ce serment et renoncer à faire rentrer les intérêts; quant aux Juifs, ils seraient contraints par le bras séculier à renoncer à leurs créances. Les corsaires et ceux qui les protégeraient seraient excommuniés; les prélats prononceraient également l'anathème contre les princes et les autorités qui ne s'opposeraient pas aux entreprises de piraterie de la part de leurs sujets.

Toutes les sentences de l'Église frappaient ceux qui livraient des vaisseaux, des armes ou des munitions aux Mahométans, ainsi que ceux qui leur viendraient en aide, au détriment de la Terre-Sainte, d'une manière quelconque. Ils ne seraient absous qu'autant qu'ils emploieraient au profit de la Terre-Sainte l'argent gagné.

La paix serait observée durant quatre années dans toute la chrétienté; les prélats ordonneraient la paix ou l'armistice, sous peine d'excommunication contre les princes et d'interdit contre leur pays. En revanche, tous les trésors des grâces de l'Église s'ouvriraient à ceux qui prendraient directement ou indirectement part à cette œuvre sainte.

Le concile s'occupa ensuite de la captivité des prélats qui avaient voulu se rendre au concile convoqué à Rome par Grégoire IX. Toute l'éloquence de Thadée ne put justifier l'empereur, qui les retenait. Ne voyant plus d'autre ressource, il en appela, au nom de son maître, au futur concile universel. Le Pape répliqua : « Thadée, il suffit du concile présent, composé de tant d'illustres personnages qui ont vainement, et non

sans préjudice, attendu votre maître, patriarches, archevêques, évêques et seigneurs de tous les pays du monde. Ceux qui sont absents sont victimes des violences de l'empereur. Il n'est donc pas juste de retarder la sentence de déposition qui doit être prononcée contre lui, d'assurer un avantage nouveau à sa mauvaise volonté, sans que personne puisse rien gagner à sa duplicité. »

Le 17 juillet suivant la sentence de déposition fut en effet proclamée; elle commençait par ces mots : *Ad apostolicæ dignitatis apicem.* Alexandre Noël cherche longuement à démontrer que le Pape prononça la déposition en son nom et nullement au nom du concile. Cette sentence condamne l'empereur sur quatre chefs :

1° Parjure fréquent, violation de la paix entre l'État et l'Église;

2° Soupçon véhément, presque évident, d'hérésie ;

3° Violation des droits de l'Église par la captivité des cardinaux et autres dignitaires de l'Église;

4° Violation de la majesté du Pape par les lettres adressées à Grégoire IX; soulèvement des peuples des États romains contre leur maître légitime; enlèvement des villes et châteaux des États de l'Église.

Il s'y ajoutait enfin le grief d'avoir opprimé la liberté ecclésiastique, surtout en ce qui concernait les dignités ecclésiastiques; car il y avait alors onze archevêchés et de nombreux évêchés vacants. Par suite de ces crimes de l'empereur, ceux qui avaient prêté serment de fidélité à Frédéric en étaient relevés.

La plupart des évêques souscrivirent à la déposition de l'empereur. La promulgation de la sentence prononcée contre lui fut confiée plus tard aux Dominicains (21 décembre 1245).

Le concile arrêta encore toute une série de décisions, qui se trouvent au l. VI *Decretorum*, et qui portent sur l'administration de la justice, l'administration et la conservation des biens ecclésiastiques, qui, on vient de le voir, furent lourdement imposés. Il y fut enfin traité aussi de plusieurs affaires particulières, entre autres des plaintes des Anglais contre les abus de pouvoir d'un légat du Pape nommé Martin (1).

Second concile universel de Lyon (14e concile universel) (2). A peine Grégoire X fut-il monté sur le Saint-Siége (27 mars 1272) qu'il invita les princes et les prélats de la chrétienté à un concile universel fixé au 1er mai 1274. Les motifs de la réunion étaient la situation générale de la chrétienté, le triste état de la Terre-Sainte et le schisme grec. La lettre de convocation aux prélats de la Palestine est datée du 31 mars 1272. Ils sont rigoureusement tenus de paraître au temps marqué dans la ville que le Pape leur désignera plus tard.

Une invitation semblable fut adressée à l'empereur Michel Paléologue, qui, depuis 1261, était rentré en possession de Constantinople, et qui, dès 1262, avait manifesté le désir de s'unir à l'Occident. Le Pape lui exprimait de son côté les vœux ardents qu'il formait pour cette réconciliation et son espoir de la voir se réaliser. A la même date, une invitation fut adressée à Joseph, patriarche de Constantinople, qui était renvoyé d'ailleurs à la lettre plus détaillée adressée à l'empereur.

Michel Paléologue répondit en 1273 et reçut du Pape une invitation précise, datée de Lyon le 24 décembre 1273.

Le concile fut ouvert par le Pape à Lyon, le 7 mai 1274, dans la cathédrale

(1) Cf. Raynaldus, ad h. ann. 1245; Natal. Alex.; Matthæus Paris, *Histor. Angl.*, ad ann. 1245; Hardouin, *Conc.*, t. VII, p. 375-406; Mansi, t. XXIII, p. 605.

(2) Cf. Grégoire X.

de Saint-Jean, en présence de Jacques, roi d'Aragon, des patriarches Pantaléon, de Constantinople, et Opizio, d'Antioche, du rit latin. S. Bonaventure était au nombre des cardinaux; les ambassadeurs présents représentaient la France, l'Allemagne, l'Angleterre et la Sicile. Le Pape prononça le discours d'ouverture, dont le texte était : « J'ai désiré d'un ardent désir manger cette Pâque avec vous, avant ma Passion et ma mort. » Il exposa que le concile avait pour mission d'aviser :

1° A l'appui nécessaire à la Terre-Sainte;

2° A l'union des Grecs;

3° A l'amélioration des mœurs.

Après son discours le Pape se leva et termina la première session.

Le 18 mai eut lieu la seconde session. Le Pape prononça une allocution nouvelle, et l'on proposa diverses mesures relatives à la foi et au gouvernement de l'Église. Dans l'intervalle des deux sessions le Pape présida des conférences particulières avec les prélats, dont il obtint la renonciation au dixième de tous leurs revenus, pendant six ans, en faveur de la Terre-Sainte. On annonça, avant la troisième séance, la prochaine arrivée des ambassadeurs grecs; le Pape fit convoquer tous les prélats, auxquels S. Bonaventure adressa un discours sur le texte : « Lève-toi, Jérusalem, monte sur les hauteurs, vois tout autour de toi les contrées de l'Orient, et compte tes enfants depuis l'aurore jusqu'au couchant. » Après ce discours on lut les lettres annonçant l'arrivée des Grecs.

Le 17 juin on célébra la troisième session. Le roi d'Aragon avait quitté Lyon. Le cardinal Pierre d'Ostie prononça un discours sur ce texte : « Levez vos yeux et voyez; tous se sont réunis et sont venus à vous. » Puis on lut une série de constitutions. Le Pape adressa la parole à l'assemblée et donna aux prélats l'autorisation de s'éloigner de Lyon à la distance de six milles. Il ne fixa pas la date de la prochaine session, à cause de l'incertitude du jour de l'arrivée des Grecs.

Entre la seconde et la troisième session le Pape avait réuni les prélats et leur avait lu les constitutions proposées dans la seconde session.

Le 24 juin les députés de l'empereur Michel Paléologue arrivèrent à Lyon; ils furent reçus avec toutes sortes de marques d'honneur, et amenés au palais du Pape, qui se tenait dans une cour, entouré de tous les cardinaux et d'un grand nombre de prélats. Le Pape accueillit les députés en leur donnant le baiser de paix. Ils lui remirent les lettres autographes de leur empereur et des évêques d'Orient, et déclarèrent qu'ils étaient venus pour rendre hommage d'obéissance à la sainte Église romaine, au symbole de sa foi et à sa primauté. Quelques jours plus tard, le 29 juin, fête des saints apôtres Pierre et Paul, le Pape célébra solennellement la messe dans la métropole de Saint-Jean, en présence de tous les cardinaux et prélats qui avaient été conviés au concile. L'Épître fut lue en latin et en grec, l'Évangile fut également chanté dans les deux langues. Puis S. Bonaventure prêcha. Le *Credo* fut aussi chanté en latin et en grec. L'article : *Et in Spiritum sanctum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit*, fut chanté trois fois.

Le 4 juillet le Pape, entouré de ses cardinaux, reçut une députation du roi des Tartares (Abagha). Le vendredi 6 eut lieu la quatrième session. Après le sermon du cardinal Pierre d'Ostie, le Pape prononça une allocution; en exposant les trois motifs de la convocation du concile, il rappela comment, contre l'opinion générale, les Grecs s'étaient spontanément soumis, dans l'obéissance

et l'unité de la foi, à l'Église romaine, sans réclamer aucun avantage temporel. Puis on lut les lettres de l'empereur de Constantinople et des évêques grecs. L'empereur y reconnaissait, conformément à la formule de foi que lui avait proposée le Pape, la primauté du Saint-Siége, la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, et les peines du Purgatoire. Le contenu des lettres des évêques était le même. Alors un des ambassadeurs, le logothète George Akropolita, se leva et dit qu'il était chargé de la part de son empereur de prêter, au nom du souverain, serment au symbole de l'Église romaine.

Il reconnut solennellement que l'empereur et son empire professaient le symbole de l'Église romaine, tel qu'on l'avait lu dans cette assemblée, et qu'ils le professeraient toujours, sans jamais s'en écarter en rien. Le serment était conçu dans les termes les plus positifs. L'ambassadeur jura sur son âme et celle de l'empereur qu'il reconnaissait la foi romaine comme la foi véritable, qu'il la conserverait intacte, qu'il ne s'en écarterait jamais, et qu'il maintiendrait de même inviolable la primauté de l'Église romaine, qu'il reconnaissait librement.

Le Pape entonna alors le *Te Deum*; puis dans la joie de son cœur il s'adressa à l'assemblée, en reprenant le texte du premier jour : « J'ai désiré d'un ardent désir manger cette pâque avec vous. » Ensuite il chanta le *Credo* en latin; les Grecs le chantèrent en grec en répétant deux fois : « *Qui procède du Père et du Fils.* » Le Pape termina en disant à l'assemblée, entre autres choses, que le roi des Tartares lui avait adressé, ainsi qu'au concile, des lettres qu'il fit lire à haute voix, et fixa les deux prochaines sessions et la fin du concile.

Le 7 juillet le Pape distribua aux cardinaux la nouvelle constitution sur les élections papales, à l'occasion de laquelle il s'éleva entre les cardinaux et le Pape des dissentiments qui s'apaisèrent plus tard. Le 15 juillet S. Bonaventure mourut, au grand chagrin de toute la chrétienté. Pierre d'Ostie prêcha à ce sujet sur le texte : « Votre mort me perce de douleur, ô Jonathas mon frère (1)! » Ce grand saint fut pleuré par tous ses collègues, car Dieu lui avait accordé la grâce d'inspirer de la sympathie à tous ceux qui le voyaient.

Le 16 juillet eut lieu la cinquième session, durant laquelle Pierre d'Ostie baptisa un envoyé du roi des Tartares. On lut un grand nombre de constitutions. Après cette lecture le Pape déplora la perte qu'avait faite l'Église par la mort du Frère Bonaventure (2). Il ordonna à tous les prêtres de la terre de chanter une messe pour Bonaventure, et une autre pour tous ceux qui étaient morts en se rendant au concile, en le quittant, ou pendant leur séjour à Lyon.

Le lendemain 17 juillet eut lieu la dernière session et la clôture du concile. Plusieurs constitutions furent encore lues. Le Pape rappela pourquoi le concile avait été convoqué; il promit d'aviser sans retard à ce que ce concile n'avait pas eu le temps d'achever pour l'amélioration des mœurs; il rendit grâce des mesures prises pour la Terre-Sainte, de la réconciliation de l'Église grecque. Ainsi se termina le concile. Malheureusement, peu de temps après, les Grecs, toujours perfides, retombèrent de nouveau dans le schisme (3), et la chrétienté n'apporta aucun secours à la Terre-Sainte.

Cf. Hardouin, *Act. Conc.*, t. VII, 670-722; Mansi, t. XXIV, p. 27 sq.; Héfélé, *Union de l'Église grecque* (*Revue trimestr.*, 1847), p. 56 sq.; Leo Allatius, *de Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, l. II, c.

(1) II *Rois*, 1, 26.
(2) *Voy.* BONAVENTURE (S.).
(3) *Voy.* ÉGLISE GRECQUE.

XV. Sur les pauvres de Lyon, *voyez* VAUDOIS et LUCIUS III.

GAMS.

LYON (PAUVRES DE). *Voy.* VAUDOIS.

LYONS (GUILLAUME), déiste anglais, contemporain de Shaftesbury, de Collins et d'autres déistes et libres penseurs, chercha à démontrer l'hypothèse de ses collègues, savoir : que la raison humaine est infaillible, dans un livre spécial, qu'il publia en 1713 sous le titre de : *l'Infaillibilité, la dignité et l'excellence du jugement humain*. Ce jugement est, d'après son opinion, ce qu'on appelle d'ordinaire la conscience, l'Esprit-Saint, la raison, la lumière de la nature, l'émanation de la lumière d'en haut, le rayon de la Divinité, l'image de Dieu ou l'Esprit de vérité. — Il n'admet pas d'autorité sacrée si la raison n'a d'abord apprécié sa valeur, et il croit que toutes les vérités de la religion et de la morale peuvent être déduites, sans qu'on risque de s'égarer, de la simple observation des faits. Il accuse le clergé de l'Église établie des plus grandes impostures, range toute révélation divine et surnaturelle parmi les folies de l'esprit humain, et enlève, avec Shaftesbury, aux miracles toute force démonstrative en faveur de la Révélation; après quoi Collins, dans son livre des motifs et des preuves de la religion chretienne, attaque aussi la preuve des prophéties de l'Ancien Testament.

Lyons ne sut donner, dit Schlégel, à sa prétendue démonstration de l'infaillibilité de la raison, ni la clarté, ni l'ordre, ni la perfection de style qu'elle aurait dû avoir pour produire quelque effet (1). Cependant la quatrième édition, publiée à Londres en 1730, semble attester un assez grand succès, et il eût été plus juste de remarquer que le déisme devait être le résultat naturel de la décadence de l'Église au seizième siècle, de l'abaissement de la raison, dont les réformateurs avaient fait une prostituée (*meretrix*), de l'exaltation de l'esprit privé au-dessus de l'autorité de l'Église, des funestes querelles des sectes protestantes, et de la manière déplorable dont le protestantisme altéra et défigura la Révélation.

Lyons, outre le livre cité, publia une dissertation sur la *Nécessité des actions humaines*. Il mourut en 1713.

Cf. DÉISME, DÉISTES, LIBRES PENSEURS.

SCHRÖDL.

LYRE (NICOLAS DE) naquit à Lyre, petite ville de Normandie, dans le voisinage de Verneuil, au diocèse d'Évreux. D'après les données ordinaires, non-seulement ses ancêtres étaient Juifs, mais lui-même naquit et fut élevé dans le judaïsme. L'inscription de son tombeau, qui indique les principaux moments de sa vie (1), ne dit rien à ce sujet. Outre le récit qui prétend que sa mère, avant sa délivrance, le consacra au Seigneur, ce qui parle encore contre l'hypothèse, c'est que Paul de Burgos dit que Lyre n'apprit l'hébreu que plus tard. En 1291 ou 92 Nicolas entra, fort jeune encore, dans l'ordre des Franciscains. Il fit ses premières études au couvent de Verneuil. Il devint docteur en théologie à Paris et y enseigna cette science. Son savoir et ses vertus lui ouvrirent la carrière des hautes dignités de son ordre. En 1325 il devint provincial de la Bourgogne, et il fut, à ce titre, nommé un des exécuteurs testamentaires de la reine de France, Jeanne. Il mourut à Paris le 23 octobre 1340, après avoir porté, dit son épitaphe, pendant quarante-huit ans avec honneur l'habit de son ordre et avoir répandu dans tout l'univers la re-

(1) Schlégel, *Hist. de l'Église*, contin. de Mosheim, V, 300, Heilbronn, 1784.

(1) Wadding, *Annales Min.*, t. III, ad ann. 1340, § 20.

nommée de sa vertu et de sa science, *per diversa mundi climata*. On le surnomma plus tard *Doctor utilis*. Dès son entrée dans son ordre Lyre s'était surtout appliqué à l'étude de l'Écriture sainte et avait tourné son attention vers le sens littéral, alors fort négligé.

En 1293 il était déjà occupé de l'interprétation d'Isaïe; en 1330 son commentaire sur toute la Bible fut achevé. C'est à ce commentaire, *Postilla in universa Biblia*, que Nicolas de Lyre doit sa réputation. Les principes qu'il suivit dans ce travail sont exposés dans la préface avec une clarté merveilleuse. Dans le premier prologue, *de Commendatione S. Scripturæ in generali*, il établit la sublimité de la Bible et sa supériorité sur toutes les œuvres des philosophes, et il rappelle, comme une de ses qualités spéciales, qu'elle a un sens multiple, parce que son auteur, Dieu même, non-seulement se sert des mots pour désigner les choses, comme les hommes, mais encore se sert des choses désignées par les mots pour en faire comprendre d'autres, d'où ces distinctions habituelles en *sensus litteralis*, *moralis*, *allegoricus et anagogicus*, distinction qu'il explique en l'appliquant au mot *Jérusalem* (ville, ami fidèle, Église militante, Église triomphante). Dans la seconde partie, *de Intentione auctoris et modo procedendi*, il dit qu'il faut toujours que l'explication parte du sens littéral; que c'est là le fondement sur lequel doit être bâtie l'explication mystique; que c'est lui seul d'ailleurs qui peut servir de base à une démonstration dogmatique. Or ce sens littéral a été dans les derniers temps, dit-il, fort obscurci, par divers motifs. D'abord le texte est fautif; puis la Vulgate s'éloigne souvent du texte original, et il faut qu'on revienne à ce texte, qu'on ne peut pas supposer avoir été corrompu par les Juifs dans des vues de polémique. Enfin les interprètes ont jusqu'à présent fort négligé le sens littéral et l'ont comme enseveli sous leurs innombrables explications mystiques. Il se donne donc pour tâche de développer le sens littéral. Il ne touchera que rarement et brièvement aux interprétations mystiques; il aura égard, non-seulement aux exégètes catholiques, mais aux commentateurs juifs, notamment à Rabbi Salomon Jarchi. Du reste, il ne fera souvent qu'indiquer leurs opinions, pour prouver l'aveuglement des Juifs. En somme et en toutes choses, il soumet son œuvre au jugement de l'Église et des savants.

Avant d'entamer son interprétation, il la fait encore précéder des *Sept Clefs* de S. Isidore; celles-ci ont surtout trait à des détails. Cependant il est à remarquer que dans la troisième clef il accorde, pour certains passages, un double sens littéral; ainsi, par exemple, I Paral., 17, 13 (1), s'applique, dans le sens littéral, imparfaitement à Salomon, parfaitement au Christ, dont Salomon est la figure.

Ces principes, quoique imparfaits sous bien des rapports, notamment sous le rapport de la distinction du sens littéral et des interprétations mystiques, élèvent N. de Lyre bien au-dessus de ses prédécesseurs dans l'exégèse et ont donné un essor nouveau à cette science. Ce fut d'après ces principes que N. de Lyre commenta toute la Bible. Après avoir achevé ce travail il commença son explication mystique, qu'il appela *Moralitates*. Dans la préface il dit que quelques textes ont un sens littéral et un sens mystique, comme Gen., 15, 16 (2); d'autres n'ont qu'un sens littéral, comme Deut., 6, 4; d'autres, enfin, n'ont qu'un sens mystique, comme Jude, 9, 8; Matth., 5, 29;

(1) « Je serai son père, et il sera mon fils. »
(2) Voir *Gal.*, 4, 22.

quoiqu'on puisse aussi appeler, dans une acception large, le sens parabolique un sens littéral, puisqu'il est le sens le plus direct pour certains passages où les mots, dans leur portée première, ne présenteraient pas un sens raisonnable. Ces *Moralités*, qui d'abord formèrent un ouvrage spécial, furent reliées plus tard au commentaire général et ajoutées à la fin de chaque chapitre.

L'ouvrage de N. de Lyre fut généralement approuvé et se répandit rapidement en France et en Espagne. Un siècle environ après il fut de nouveau repris et corrigé de main de maître par *Paul de Burgos*.

Ce Paul, ou Salomon Lévi, Juif de naissance, devint, en 1390, Chrétien, ainsi que ses trois fils. Il reçut le nom de Paul de Sainte-Marie, devint maître en théologie, évêque de Carthagène, plus tard évêque de Burgos et archichancelier du roi Jean II de Castille et de Léon. Il mourut, en qualité de patriarche d'Aquilée, en 1435. En 1429 il envoya à son fils Alphonse, alors doyen de Compostelle, plus tard successeur de son père sur le siége de Burgos, son exemplaire du commentaire de N. de Lyre, qu'il avait enrichi en marge de nombreuses remarques, *additiones*. Il reconnaît les qualités du commentaire, mais il ajoute qu'il est, comme toute œuvre humaine, susceptible de perfectionnement, et qu'il a cherché à s'approcher de cette perfection par les notes qu'il a ajoutées au travail de N. de Lyre; il a cru en particulier que ces notes étaient nécessaires là où le commentateur, sans motif suffisant, préfère ses interprétations ou celles des Juifs à celles des Pères, notamment de saint Thomas, ou bien quand la connaissance insuffisante de l'hébreu a entraîné l'auteur dans des erreurs. Il est juste, dit-il, d'avoir égard aux rabbins; mais N. de Lyre s'est trop servi de Jarchi, et pas assez des autres docteurs. La préface renferme, sous une forme très-scolastique, une dissertation pleine de sagacité sur la question : *Utrum sensus spiritualis an literalis sit dignior*. Parfois il se peut que Paul n'ait pas raison contre N. de Lyre; mais en somme ses observations, principalement les observations philologiques, sont une sensible amélioration et forment un complément nécessaire au commentaire primitif. Cependant la vanité et la jalousie de l'ordre de Saint-François semblent avoir dès lors exagéré la valeur du commentateur. Un Franciscain exposa, dans une lettre très-guindée, adressée à Paul de Burgos, ses réflexions contre les améliorations essayées par celui-ci. Paul réfuta de la manière la plus habile les objections du Franciscain. Plus tard Matthias Doring (Thoring), professeur de théologie et provincial des Minimes de Saxe, entreprit de réparer le tort qu'il prétendait avoir été fait au grand Nicolas de Lyre par le travail de Paul, en écrivant ses *Replicæ defensivæ Postillæ ab impugnationibus Domini Burgensis*, ou *Correctorium corruptorii Burgensis*. Le caractère de sa polémique, et notamment ses personnalités, prouvent que Doring n'était pas guidé par des inspirations purement scientifiques; en outre il semble avoir complétement ignoré l'hébreu. L'accusation que Doring porte contre Paul, et que Wadding même reprend, *multa ex professo studuit in Lyrano carpere*, est, dans tous les cas, absolument injuste; car Paul ne montre dans ses Additions aucune espèce d'amertume contre le commentateur; il n'agit que dans des vues purement scientifiques.

Le commentaire de N. de Lyre est le premier commentaire de la Bible qui ait été imprimé (Rome, 1471 et 1472). Calmet en cite sept éditions du quinzième siècle; une édition de Bâle de 1498 renferme déjà le commentaire

avec les Additions de Paul et de Doring, outre la glose interlinéaire et la glose ordinaire (1), et c'est de cette manière qu'il a été souvent réimprimé; la meilleure édition est celle d'Anvers, 1634. De la Haye a incorporé le commentaire dans sa *Biblia maxima* (Paris, 1660).

Outre le commentaire N. de Lyre composa encore beaucoup d'autres écrits, qui se répandirent peu; tels sont : un livre *de Corpore Christi; Sermones de tempore et de sanctis; Liber contra Judæos;* un commentaire sur les quatre livres des Sentences; *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti;* un traité *de Visione Dei;* une explication des dix Commandements; un traité *de Idoneo Ministro et suscipiente Sacram. altaris;* une explication des noms hébreux; un livre *de Differentiis V. et N. T.;* une dissertation *de Differentia translationis nostræ et Hebraicæ veritatis;* et, d'après Wadding, une *Pia Contemplatio de vita et gestis S. Francisci.*

Cf. Wadding, *Annales Minor.*, t. II, ad ann. 1291, § 20, et t. III, ad ann. 1340, § 20; Rohrbacher, *Histoire de l'Église*, t. XX, p. 185; Meyer, *Histoire des Commentaires de la Bible*, t. I, p. 109; Du Pin, *Biblioth..* t. XI, p. 71, et t. XII, p. 86.

REUSCH.

LYSIAS (Λυσίας). — I. Général du roi de Syrie Antiochus Épiphanes (2). Lorsque Antiochus marcha contre les provinces orientales, il confia à Lysias l'administration de son royaume et l'éducation de son fils, en lui laissant la moitié de son armée et le chargeant de soumettre et de punir les Juifs.

Lysias envoya trois capitaines à la tête d'une armée de quarante mille hommes de pied et de sept mille cavaliers contre Judas Machabée. Judas, quoique bien inférieur en forces à l'ennemi, demeura vainqueur. Lysias prit alors lui-même le commandement d'une armée nouvelle, que Judas défit comme la précédente. Judas, vainqueur, purifia le temple (1). Antiochus Épiphanes mourut en Perse (2). Le jeune Antiochus Eupator lui succéda, entreprit avec Lysias une nouvelle expédition contre les Juifs et assiégea Jérusalem (3). Dans l'intervalle Philippe, qui avait été institué par Antiochus Épiphanes administrateur du royaume et tuteur du jeune roi, fut rappelé de Perse avec ses troupes. Lysias, voulant se maintenir contre ce rival, se décida à abandonner le siége de Jérusalem et à conclure la paix avec Judas. Il y parvint en effet; mais Antiochus, infidèle aux conventions arrêtées, fit raser les murs de Jérusalem (4). L'année suivante Lysias et Antiochus tombèrent entre les mains de Démétrius Soter, nouvel aspirant au trône de Syrie (5), et furent mis à mort (6).

II. CLAUDE LYSIAS, chiliarque romain du fort Antonia pendant le dernier séjour de S. Paul à Jérusalem, fit emprisonner l'Apôtre et l'envoya pendant la nuit à Césarée devant le procureur Félix, pour le soustraire aux persécutions des Juifs.

Cf. *Act. des Ap.*, ch. 21-23.

LYSIMAQUE, frère du grand-prêtre Ménélas. Celui-ci, n'ayant pu payer la somme qu'il avait promise en achetant le pontificat, fut appelé à Antioche pour rendre compte, et durant son absence de Jérusalem Lysimaque prit sa place. Suivant la leçon de la Vulgate, II Mach., 4, 29, il semble que Ménélas

(1) *Voy.* GLOSES BIBLIQUES.
(2) *Voy.* ANTIOCHUS ÉPIPHANES.

(1) I *Mach.*, 3, 32 sq.; 4.
(2) 6, 16.
(3) 6, 28.
(4) 6, 18-63.
(5) *Voy.* DÉMÉTRIUS SOTER.
(6) I *Mach.*, 7, 1 sq. II *Mach.*, 14, 2.

fut destitué et que Lysimaque fut nommé son successeur; suivant le texte grec Ménélas chargea son frère de le remplacer (διάδοχος) (1), et cette version est justifiée par la bonne intelligence qui régnait entre les deux frères (2). Lysimaque, ayant profité de son autorité pour piller les trésors du temple, excita une révolte des habitants de Jérusalem, qui le tuèrent près de la trésorerie du temple. Quoiqu'il ne paraisse pas avoir été à proprement dire grand-prêtre, on le compte dans la série des souverains pontifes.

LYSTRE, Λύστρα (ἡ ou τὰ), ville que les Actes des Apôtres (3) attribuent à la province de Lycaonie (4). Elle était située non loin de Derbe (5) et d'Iconium (6).

LYSZCZYNSKI (CASIMIR), gentilhomme polonais, fut accusé d'athéisme à la diète de Grodno par les évêques de Posen et de Wilna, et emprisonné le 12 octobre 1688. L'accusation se fondait principalement sur ce qu'on avait trouvé dans ses papiers un écrit de sa main contenant la proposition suivante: *Dieu n'est pas le créateur de l'homme; c'est l'homme qui est le créateur de Dieu, puisque de rien il s'est fait un Dieu.* Il avait en outre rassemblé en quinze feuillets à peu près tous les arguments des athées et s'était plusieurs fois servi de cette expression: Nous autres athées. Il avait prétendu que les preuves alléguées par Alstédius en faveur de l'existence de Dieu, dans sa *Theologia naturalis*, démontraient précisément le contraire. Toujours est-il qu'il ne respectait pas les lois de l'Église catholique. Lyszczynski, obligé de se défendre, répondit qu'il croyait en Dieu; qu'il n'avait réuni les arguments des athées que pour pouvoir les réfuter; qu'il n'avait attaqué Alstédius que parce que cet auteur n'avait pas démontré l'existence de Dieu aussi solidement qu'il l'aurait pu et dû. Enfin il ajouta qu'il avait dès sa jeunesse mené une vie irréprochable, que peu de jours avant son emprisonnement il avait reçu la sainte communion et commandé les matériaux nécessaires pour construire une chapelle. Le 1er mars 1689 Lyszczynski fut condamné à faire devant l'évêque de Wilna une rétractation solennelle, et fut livré au bras séculier, qui le condamna à brûler ses écrits; ses biens furent confisqués, sa maison fut rasée, lui-même eut la tête tranchée.

UEDINCK.

LACORDAIRE (1) (JEAN-BAPTISTE-HENRI) naquit le 12 mai 1802 à Recey-sur-Ource (arrondissement de Châtillon-sur-Seine, Côte-d'Or). Son père était un médecin distingué; sa mère était fille d'un avocat au parlement de Bourgogne.

Veuve en 1806, et chargée de l'éducation de quatre fils, madame Lacordaire, femme d'un rare mérite, d'une raison ferme, d'une foi simple et forte, se dévoua courageusement à une œuvre que rendait plus difficile la modicité de sa fortune. Henri Lacordaire fut amené à Dijon à l'âge de quatre ans. Il semble que dès ses plus tendres années il ait eu comme un pressentiment de ses destinées d'orateur. On se souvient de l'avoir vu, à l'âge de huit ans, lire à haute voix aux passants les sermons de Bourdaloue, imitant, à une fenêtre qui lui servait de tribune, les gestes et la déclamation des prêtres qu'il avait entendus prêcher. Il entra au lycée de Dijon en 1812 et en sortit en 1819; d'éclatants succès terminèrent ses étu-

(1) Cf. V, 31.
(2) V, 39.
(3) 14, 6.
(4) *Voy.* LYCAONIE.
(5) *Act. des Ap.*, 14, 6; 16, 1.
(6) 14, 20. Cf. II *Tim.*, 3, 11.

(1) Voir page 58 du t. XIII.

des ; il remporta presque tous les prix de la classe de rhétorique. Du collége il passa à l'école de droit de Dijon, et se livra très-ardemment aux travaux d'une conférence dans laquelle il commença à s'exercer à la parole.

Ses études de droit terminées, et après avoir prêté le serment d'avocat à la cour de Dijon, il vint à Paris vers l'automne de 1822. Il entra, sur la recommandation du président Riambourg, chez un avocat de la Cour de cassation, M. Guillemin, et parla plusieurs fois, dès la première année, devant les tribunaux ordinaires.

Soutenu par l'estime et les encouragements de M. Berryer, Henri Lacordaire voyait s'ouvrir devant lui une carrière brillante, lorsque, touché de la grâce divine, il quitta tout à coup le monde et entra dans le séminaire de Saint-Sulpice. C'était le 12 mai 1824, jour anniversaire de sa naissance et le premier de sa vingt-troisième année.

Depuis plus d'un an Dieu cherchait l'âme de son serviteur. Un moment éloigné par les préjugés du temps des principes de la foi, le jeune philosophe était revenu bientôt, par l'étude des hommes et la méditation, au respect du Christianisme. Dieu récompensait la sincérité et la droiture de son âme en lui donnant avec la foi la vocation sacerdotale.

Soutenu dans sa nouvelle voie par les paternels conseils de Mgr Frayssinous et par l'amitié de M. l'abbé Gerbet (1); attiré par M. le duc de Rohan, depuis archevêque de Besançon, et traité par Mgr de Quélen, archevêque de Paris, avec une bienveillance qui ne se démentit jamais, l'abbé Lacordaire reçut à Saint-Sulpice les saints ordres, et fut ordonné prêtre le 23 septembre 1827.

Il fut aussitôt nommé par Mgr de Quélen aumônier d'un couvent de la Visitation, modeste et pieux ministère auquel il était préparé déjà par la direction du catéchisme de Saint-Sulpice.

Vers la fin de l'année 1828 l'abbé Lacordaire fut appelé par M. de Vatisménil, ministre de l'instruction publique, aux fonctions d'aumônier-adjoint du collége Henri IV; il y passa près de deux ans. Vers le printemps de 1830 il forma le projet de s'embarquer pour l'Amérique et d'y vivre en missionnaire. Déjà il s'était mis en communication avec l'évêque de New-York, qui lui offrait une place de vicaire général, lorsqu'avant de quitter la France il eut le désir de connaître M. l'abbé de La Mennais, alors dans tout l'éclat de sa renommée. Il se rendit en Bretagne, à la Chesnaie, au mois de mai 1830, et remporta de cette visite une profonde impression. Trois mois après éclatait la révolution de 1830 : le voyage d'Amérique fut ajourné.

Le 15 octobre de la même année parut le premier numéro du journal *l'Avenir*, fondé par M. de La Mennais, et apportant à la cause des nouvelles idées libérales l'excès d'ardeur et de passion qu'il avait mis naguère au service de l'ancienne monarchie. M. de La Mennais avait su attirer autour de lui, pour le succès de son entreprise, de jeunes et vigoureux esprits dominés par l'ascendant de son nom et l'autorité de son génie ; MM. Gerbet, Rohrbacher, Lacordaire, de Coux, Bartels, d'Ault-Dumesnil, de Montalembert, d'Ortigue, de Salinis, Daguerre, Harel du Tancrel et Waille composaient la rédaction du journal. Plusieurs fois les rédacteurs de *l'Avenir* eurent à défendre devant les tribunaux l'expression de leurs doctrines. Acquitté par le jury en 1831, l'abbé Lacordaire dut comparaître, avec M. le comte de Montalembert, pair de France, et M. de Coux, devant la chambre des Pairs, pour avoir ouvert

(1) Aujourd'hui évêque de Perpignan.

une école libre, en vertu des promesses de la liberté d'enseignement contenues dans la Charte. L'abbé Lacordaire prononça dans cette occasion un discours qui fit une sensation profonde.

Après de violentes luttes, soutenues avec une ardeur toujours généreuse, mais souvent excessive, l'opinion publique s'étant vivement émue, les rédacteurs de *l'Avenir* résolurent de provoquer le jugement du Saint-Siége sur leur œuvre, et de ne la continuer qu'avec l'approbation directe et expresse de l'autorité pontificale. Cette approbation leur fut refusée. M. de La Mennais déclara qu'il persisterait néanmoins dans la rédaction de *l'Avenir;* l'abbé Lacordaire se sépara immédiatement de lui, et, découvrant dans l'âme de son illustre maître les signes avant-coureurs de la révolte, il revint seul en France, le 15 mars 1832. L'encyclique de Grégoire XVI et la résistance de plus en plus déterminée de M. de La Mennais vinrent justifier bientôt les pressentiments et la conduite de l'abbé Lacordaire. Depuis ce temps M. de La Mennais et l'abbé Lacordaire ne se revirent plus.

Rétabli par Mgr de Quélen dans son aumônerie de la Visitation, l'abbé Lacordaire ne songea plus qu'à se préparer, par la lecture des saintes Écritures et des Pères, au ministère de la prédication. Des conférences qu'il prêcha, en 1834, au collége Stanislas, furent la première révélation de son talent oratoire. Plusieurs jeunes hommes, au nombre desquels étaient Frédéric Ozanam (1), demandèrent à l'archevêque de Paris de confier à l'abbé Lacordaire la chaire de Notre-Dame. L'archevêque accueillit favorablement ce désir, et le carême de 1835 vit le nouveau prédicateur de la station réunir un nombreux auditoire autour de la chaire qu'il devait immortaliser. Les conférences de Notre-Dame furent interrompues après le carême de 1836.

L'abbé Lacordaire partit alors pour Rome, dans le dessein d'y mûrir, par de fortes études, le plan de la nouvelle apologie chrétienne qu'il avait entreprise, et d'y réfléchir, loin du bruit du monde et de la gloire, sur les premiers appels de la vocation monastique qui s'étaient révélés à son âme.

Il reparut en France à la fin de 1838 pour prêcher à Metz et publier la *Lettre sur le Saint-Siége*, où se montrait dans toute son évidence et toute sa force son inviolable et tendre attachement à l'Église romaine.

De retour à Rome il entra comme novice dans un couvent de Dominicains. Il habita successivement les couvents de la Minerve, de la Quercia, près Viterbe, de Sainte-Sabine sur le mont Aventin. Il y composa le *Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des Frères Prêcheurs*, et la *Vie de S. Dominique.* Le 12 avril 1840 l'abbé Lacordaire prononça ses vœux à la Quercia, prit en religion le nom de *Dominique*, et revint en France.

Ce fut le 14 février 1841 que le Révérend Père Lacordaire parut pour la première fois dans la chaire de Notre-Dame avec la robe blanche de S. Dominique, et qu'il y prononça le discours *sur la Vocation de la nation française.* L'opinion s'émut de l'apparition de ce moine, et il dut s'éloigner pour un peu de temps encore de la chaire, que lui rendait le successeur de Mgr de Quélen, Mgr Affre.

Il prêcha durant tout l'hiver de 1842 à Bordeaux, ensuite à Nancy, et, précédé d'une renommée toujours croissante, il put enfin remonter, en 1843, dans la chaire de la cathédrale.

Deux œuvres partagèrent alors sa vie : les conférences de Notre-Dame, et la restauration en France de l'ordre de

(1) *Voy.* OZANAM.

Saint-Dominique. Ces deux œuvres furent également bénies de Dieu.

De 1843 à 1851 les conférences de Notre-Dame surent captiver, persuader, convertir une foule d'âmes qu'attirait la merveilleuse parole de l'orateur sacré. Plusieurs fois l'assemblée ne put maîtriser ses transports et remplit de ses acclamations les voûtes de la vieille basilique. Dieu consacra les victoires de l'éloquence par de nombreuses grâces de conversion.

Ces conférences, exclusivement dogmatiques, sont une apologie complète du Christianisme. Le plan est nouveau et original. L'auteur part de l'existence de l'Église, et arrive, en remontant toujours des faits aux causes, aux problèmes les plus élevés de l'existence et des attributs de Dieu. On pense généralement que la plus remarquable de ces conférences est celle qui traite de *Jésus-Christ*. La plupart des discours prononcés sur ce divin sujet sont d'une incomparable beauté.

En 1848 le Révérend Père Lacordaire fut élu par le département des Bouches-du-Rhône représentant du peuple à l'Assemblée nationale. Il ne parut que deux ou trois fois à la tribune, et se retira de l'Assemblée peu de jours après la tentative révolutionnaire du 15 mai. La difficulté de maintenir au sein des passions soulevées autour de lui l'honneur pacifique et austère de l'habit religieux fut le motif de sa démission.

Vers le même temps il fonda le journal *l'Ère nouvelle*, en collaboration avec M. l'abbé Maret (1) et M. Frédéric Ozanam (2), pour la défense de la religion et de la liberté; mais, le cours des événements ayant interrompu la publication de cette feuille, le Père Lacordaire commença à prendre une part active et importante à la rédaction du *Correspondant*, revue catholique et libérale, dans laquelle il publia plusieurs articles de critique religieuse, les *Conférences de Toulouse* et les *Lettres à un jeune homme* sur la vie chrétienne.

Après le coup d'État du 2 décembre 1851, et à la suite d'un discours prononcé à Saint-Roch vers cette époque, le Révérend Père Lacordaire s'éloigna de Paris. Il reprit à Toulouse, en 1854, la série de ses conférences et traita de la morale. Les six discours de Toulouse sont les derniers qu'ait prononcés le Père Lacordaire du haut de la chaire chrétienne, dans des assemblées solennelles.

Il consacra dès lors tous ses soins à l'administration de son ordre. De nombreux couvents fondés en peu d'années montrèrent que Dieu accordait à son serviteur la fécondité spirituelle, qui est un signe de la sainteté. Paris, Bordeaux, Toulouse, Lyon, Dijon, Flavigny, Châlais, Saint-Maximin revirent successivement la règle et l'habit des Frères Prêcheurs, oubliés depuis la révolution française, et retrouvèrent dans la nouvelle famille dominicaine l'antique régularité de la vie religieuse jointe à je ne sais quoi de hardi, de courageux et de nouveau, qu'elle tient de son second père.

Une si grande œuvre accomplie n'épuisa pas le zèle du Révérend Père Lacordaire. Il fonda le *tiers-ordre enseignant de Saint-Dominique*, et prit la direction de plusieurs colléges importants, tels que ceux d'Oullins, près de Lyon, de Bourges et de Sorèze. L'école de Sorèze attira surtout ses regards; aujourd'hui encore, privilégiée entre toutes les œuvres que Dieu a confiées au saint religieux, elle occupe dans son cœur une place de choix. Rarement

(1) Ex-doyen de la Faculté de théologie de Paris, aujourd'hui évêque de Sura, *in part. inf.*, et chanoine de premier ordre du chapitre de Saint Denis, auteur d'un *Essai sur le Panthéisme*, 2 vol., et d'une *Théodicée* très-estimée.

(2) *Voy.* OZANAM.

il s'en éloigne, il y revient promptement, et de souvenir il ne la quitte jamais. C'est à grand'peine si, récemment, il a pu vivre quelques jours loin d'elle pour venir à Paris prononcer son *Discours de réception à l'Académie française.* Le Père Lacordaire remplaçait à l'Académie M. de Tocqueville, et fut reçu publiquement par M. Guizot. Son discours académique et l'écrit qui le précéda, *sur la Liberté de l'Italie et de l'Église*, ont produit dans toute l'Europe et en Amérique une vive sensation.

Aujourd'hui, revenu à Sorèze, au milieu des enfants et des jeunes hommes qu'il aime, et qui l'entourent d'une vénération filiale, il y continue l'œuvre essentielle de sa vie, celle qui en fit tout ensemble l'unité, la force et la douceur, je veux dire l'Évangile annoncé au siècle, la raison et la liberté réconciliées avec la foi, la jeunesse française attirée, conquise et rendue à Jésus-Christ.

La dernière édition des œuvres du Révérend Père Lacordaire contient les ouvrages souvants :

I. *Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des Frères Prêcheurs;* II. *Vie de S. Dominique;* III. *Conférences de Notre-Dame;* IV. *Conférences de Toulouse;* V. *Discours pour la translation du chef de S. Thomas d'Aquin;* VI. *Panégyrique du B. Fourier;* VII. *Discours sur la loi de l'histoire;* VIII. *Discours* prononcé à la distribution solennelle des prix de l'école de Sorèze; IX. *l'Église et l'Empire romain au quatrième siècle;* X. *Frédéric Ozanam;* XI. *Considérations sur le système philosophique de M. de La Mennais;* XII. *Lettre sur le Saint-Siége;* XIII. *Notice funèbre sur Marc-René, comte de Montalembert;* XIV. *Discours* prononcé devant la chambre des Pairs dans l'affaire de l'école libre; XV. *Discours sur la Vocation de la nation française;* XVI. *Éloge funèbre de Mgr Forbin-Janson;* XVII. *Éloge funèbre du général Drouot;* XVIII. *Éloge funèbre de Daniel O' Connel;* XIX. *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne;* XX. *Sainte-Madeleine;* XXI. *De la Liberté de l'Italie et de l'Église;* XXII. *Discours de réception à l'Académie française.*

Perreyve.

M

MAACHA, מעכה et ארם מ״. — I. Nous ajoutons, à ce qui est dit au premier volume, ce qui suit, pour compléter l'article Aram :

Le livre de Josué, 13, 9, décrit le pays au delà du Jourdain, vers l'Orient, dans son extension du sud au nord, et place Maacha entre Galaad (1) et Basan (1). D'après Josué, ch. 12, 1-5, Gessur (2) et Maacha n'appartenaient plus au roi Og, dont le royaume s'étendait de l'Hermon au Jaboc. Ainsi il faut chercher Maacha au nord de Galaad et à l'ouest ou aux frontières orientales de Basan. Comme Maacha porte le surnom d'Aram, que Maacha fut

(1) *Voy.* Galaad.

(1) *Voy.* Basan.
(2) *Voy.* Gessur.

conquis par les enfants d'Israël sans être occupé par eux, et que les habitants idolâtres n'en furent pas chassés (1), nous ne pouvons le chercher qu'aux frontières orientales, au sud de Damas. מעכה signifie enfoncement, abaissement (2); ce nom fait allusion à l'abaissement du terrain, qui va en s'inclinant en effet de Damas à l'Euphrate.

Cependant il ne faut pas placer Maacha dans les environs de Haran (Κάῤῥαι, חרן de la Bible), et encore moins identifier l'un avec l'autre. Haran (3) était situé beaucoup trop au nord, 57° de long. et 36° de latit., tandis que nous ne pouvons pas aller au delà de 33° de latit. et 54° de longitude. Burckard (4) nomme aussi un Charran dans le canton de Ledscha, ce qui est d'accord avec la situation que nous admettons.

Le pays de Maacha avait des rois particuliers. On voit du reste que c'était une contrée de peu d'importance. Le verset 6 du chapitre 10, au second livre des Rois, semble aussi énumérer, parmi les voisins et les alliés des Ammonites, d'abord ceux du nord, puis ceux de l'est.

II. MAACHA, nom propre porté par des hommes et des femmes, III Rois, 2, 39; I Par., 11, 45; II Rois, 3, 3, etc.

MABILLON (JEAN), le plus célèbre Bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, et un des plus grands savants du dix-septième siècle, naquit le 23 novembre 1632 à Pierremont, village du diocèse de Reims, aux frontières de la Champagne. Il fut élevé d'abord dans la maison de son oncle, curé des environs. Le jeune élève, montrant des dispositions très-heureuses, fut envoyé à Reims, où bientôt son application extraordinaire, la vivacité de son esprit, sa piété et sa modestie lui valurent l'amitié et l'intérêt particulier de ses maîtres. Après avoir terminé ses humanités, il obtint une place au séminaire métropolitain, que l'archevêque de Reims, le cardinal de Lorraine, avait fondé à son retour du concile de Trente, d'après le modèle de celui de Saint-Borromée, à Milan. Mabillon y fut également assidu à ses études scientifiques et à ses exercices de piété, et se prépara sérieusement au sacerdoce, incertain encore s'il entrerait dans le clergé séculier ou dans un ordre monastique.

Depuis longtemps l'ordre de Saint-Benoît, et spécialement la congrégation de Saint-Maur, qui possédait l'abbaye de Saint-Denis, à Reims, avait attiré son attention, et la vie laborieuse et retirée de ces Bénédictins touchait son âme pieuse et recueillie. Il se décida à entrer, le 5 septembre 1653, dans l'abbaye de Saint-Denis, et au bout de l'année de noviciat, le 6 septembre 1654, il fit vœu et se lia à la congrégation dont il devait devenir la gloire. Le zèle avec lequel il se consacra à l'étude des sciences sacrées, et la stricte ponctualité avec laquelle il remplit les règles de son ordre, décidèrent ses supérieurs à lui confier la direction des candidats nouveaux; et c'est ainsi qu'avant d'être prêtre il devint successivement profès, maître des novices, donnant à ses élèves l'exemple de la piété du Chrétien, de l'ardeur du savant, de la fidélité du moine.

Cependant cette application soutenue le fatigua et lui causa des migraines si vives et si persistantes qu'elles affaiblirent sa constitution, frêle d'ailleurs, et qu'il fut obligé d'interrompre tout travail sérieux. Le seul remède que les médecins lui conseillèrent fut de s'abstenir de tout travail et de changer d'air. Ses supérieurs l'envoyèrent en conséquence à l'abbaye de Notre-Dame de Nogent, entre Laon et Soissons.

(1) *Josué*, 13, 33.
(2) Cf. Furst, *Onomast. sacr. de Concord.*
(3) *Voy.* HARAN.
(4) *Voyages*, II, 350.

Il recouvra en effet dans le silence de cette antique maison, habitée par quelques vieillards, la santé et la force; les nombreux restes d'antiquité et les vieux ouvrages d'histoire qu'il y trouva servirent à la fois à le distraire et à lui inspirer l'amour des recherches archéologiques, qui lui firent entreprendre dans la suite de si magnifiques travaux.

Lorsque les supérieurs de Mabillon surent la prédilection qu'il avait conçue pour les études archéologiques, ils l'envoyèrent à Corbie (1), qui devait offrir de riches matériaux à ses investigations; ils lui défendirent toutefois d'accepter toute fonction qui pourrait le fatiguer. Il entra au couvent de Corbie en 1658. Comme on le réputait peu capable d'une occupation sérieuse, on le nomma portier et distributeur habituel des aumônes, fonctions auxquelles il se soumit en toute humilité.

Sa santé s'étant raffermie, il fut ordonné prêtre à Amiens le 27 mars 1660, et, de retour à Corbie, il ne se laissa plus détourner de ses travaux, examina les collections théologiques du couvent, et recueillit, parmi les merveilleux manuscrits de sa riche bibliothèque, des documents du plus haut intérêt, dont plus tard il profita pour ses grands ouvrages.

Il trouva dans les archives de ce couvent la biographie de S. Adelhart, frère de Carloman, qui avait abandonné la cour et était mort moine à Corbie. Cette biographie, écrite au onzième siècle par S. Gérard, l'enthousiasma tellement qu'il la mit en vers, et la publia avec plusieurs hymnes en l'honneur de la reine Bathilde, fondatrice du couvent de Corbie : ce furent ses premières productions littéraires. Cependant les supérieurs de Corbie craignirent que ces travaux ne pussent nuire à la santé à peine rétablie du jeune moine qu'on leur avait confié et crurent devoir l'en détourner. Ils lui confièrent la direction des affaires temporelles du cloître, et en firent un trésorier, *depositarius*, et un cellerier, *cellarius*. Mais il ne se sentait aucune aptitude pour garder la caisse et la cave, et supplia instamment ses supérieurs de lui assigner une autre charge. On l'envoya à l'abbaye de Saint-Denis, en juillet 1663, et il y fut investi des fonctions de trésorier. En cette qualité il était obligé de montrer aux nombreux visiteurs qui affluaient à Saint-Denis les tombeaux des rois, le trésor de la sacristie et les curiosités du couvent, ce qui lui faisait perdre un temps précieux, et, malgré cette distraction forcée, il se perfectionna dans toutes les branches de la théologie, en profitant de tous les moments que lui laissaient les visiteurs pour lire les Pères de l'Église. A cette époque déjà, ayant appris que sa congrégation préparait une nouvelle édition très-correcte des Pères, il avait lu avec attention les œuvres de S. Bernard, en avait comparé plusieurs manuscrits, afin de venir en aide aux éditeurs, sans soupçonner qu'il deviendrait l'âme d'une entreprise qui a immortalisé le nom de la congrégation de Saint-Maur. Les supérieurs, ayant apprécié les travaux préliminaires de Mabillon, finirent par ne plus mettre d'entrave à ses goûts littéraires, et l'envoyèrent, en juillet 1664, à Paris, à l'abbaye de Saint-Germain des Prés, pour seconder le bibliothécaire du couvent, le fameux Luc d'Achery (1), dans la publication de son *Spicilegium*. D'Achery, qui demandait à ses supérieurs le concours des plus jeunes prêtres de son ordre, afin de les mettre en état de continuer, après sa mort, ses grands travaux historiques, trouva dans Mabillon l'homme qu'il lui fallait. Mabillon mit à profit, avec un infati-

(1) *Voy.* Corbie.

(1) *Voy.* D'Achery.

gable zèle, les matériaux réunis par d'Achery, en fit un ensemble, et travailla sans relâche, sous la direction de son vieux maître, aux derniers volumes du *Spicilegium*. Mais il eut bientôt l'occasion de diriger personnellement une entreprise littéraire considérable. On allait publier une édition des Pères de l'Église. Déjà on avait réuni les vieux manuscrits, qu'on devait en majeure parties aux recherches des Bénédictins et qu'on avait tirés des diverses bibliothèques de l'ordre; déjà dom Claude Chantelou, qui avait vivement poussé à cette publication, avait publié un volume des *Discours de S. Bernard*, lorsque la mort de ce savant arrêta tout à coup l'œuvre nouvelle. Mabillon se chargea alors de diriger tout le travail et s'occupa d'abord exclusivement des écrits de S. Bernard. Ces *Opera S. Bernardi* parurent en 1667 en deux belles éditions, l'une en 2 vol. in-fol., l'autre en 9 vol. in-8°, et Mabillon fut bientôt obligé d'en publier une troisième, à la demande du Pape Alexandre VIII.

Immédiatement après on le chargea d'un travail plus considérable encore, qui devint l'occupation de toute sa vie. Les Bénédictins avaient pris l'habitude, depuis la fondation de leur ordre, de consigner exactement par écrit les divers événements survenus soit dans leurs couvents, soit dans le monde, quand ceux-ci avaient quelque influence sur l'histoire de leur société. Il en était résulté, par la diffusion même de l'ordre dans tout l'Occident, une masse de manuscrits et de documents qui pouvaient servir à éclaircir l'histoire profane autant que celle de l'Église et révéler des faits jusqu'alors parfaitement inconnus. La congrégation de Saint-Maur réunit tous ces manuscrits à Paris, les destina à la rédaction d'une histoire complète de l'ordre des Bénédictins, et ce travail fut confié à Mabillon. Il l'entreprit avec joie; cependant sa prédilection pour les œuvres édifiantes le détermina à publier d'abord la vie des saints de l'ordre, et dès 1668 parut le premier volume de ses *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*, auquel, jusqu'en 1702, succédèrent huit autres volumes. Cet ouvrage, accueilli avec grande faveur, excita toutefois le mauvais vouloir de quelques-uns de ses confrères, qui pensaient que Mabillon était allé trop loin dans la critique des anciens actes des saints, et qu'en représentant comme douteux ou étrangers, *dubios*, *extraneos*, certains personnages dont les actes lui avaient paru suspects ou qui, vus de près, n'appartenaient pas à l'ordre, il avait manqué à l'honneur de son corps. En conséquence ils remirent au chapitre général une plainte contre Mabillon et demandèrent qu'on exigeât de lui une rétractation. Mabillon, qui considérait la recherche rigoureuse de la vérité comme une obligation sacrée de l'historien, se défendit si bien que le chapitre désapprouva le zèle inconsidéré de ses accusateurs et donna à son amour de la vérité les éloges qu'il méritait. Dès lors rien ne vint plus l'interrompre dans les travaux consacrés à l'histoire de son ordre et des saints de sa congrégation, à la surveillance de l'édition des Pères de l'Église, à la rédaction de plusieurs opuscules de circonstance qu'il publia successivement, par exemple sa *Dissertatio de Pane eucharistico azymo et fermentato*, dédiée au cardinal Bona, et enfin à sa correspondance avec tous les savants de son temps.

Les travaux que ce pieux et infatigable Bénédictin publia, malgré sa débile santé, sont prodigieux.

Il se levait habituellement vers deux heures après minuit, et, sauf les heures consacrées à son bréviaire, à la prière et à la messe, il travaillait sans interruption jusqu'à midi; il se remettait au

travail immédiatement après le repas, sans prendre aucune récréation, et continuait jusque bien avant dans la nuit. Ce genre de vie le soutenait plutôt qu'il ne l'affaiblissait.

Une preuve sensible de sa modestie est qu'il partageait volontiers avec ses confrères la gloire de travaux dont tout le poids reposait sur lui. Comme en élaborant les *Acta Sanctorum* il eut sous la main une masse de documents du moyen âge, tirés des bibliothèques de France et de Hollande, qui ne concernaient pas directement l'histoire de son ordre, et qu'il fut obligé de faire des recherches dans un grand nombre de couvents, il voulut utiliser les matériaux qu'il avait recueillis et en publier la partie la plus intéressante. C'est ce qu'il fit dans ses *Analecta Veterum*, dont le premier volume parut en 1675, le quatrième et dernier en 1685. Ils renferment une collection d'excellentes dissertations sur les usages liturgiques, quelques ouvrages inédits des Pères, des fragments d'histoire et de chroniques, des décrets des conciles, des documents sur les origines de beaucoup de couvents et d'églises, des lettres d'empereurs, de rois, de Papes, d'évêques, et beaucoup d'autres pièces inédites, en prose et en vers, d'anciens écrivains.

Mais il acquit une plus grande renommée encore en publiant en 1681 son ouvrage : *de Re diplomatica*. L'examen d'une foule d'anciens documents et de vieux manuscrits, auxquels ses travaux l'avaient obligé, lui suggéra la pensée de soumettre l'art diplomatique à des principes sûrs et à des règles fixes. Laurent Valla, en 1440, et plusieurs savants avaient déjà, il est vrai, essayé de tracer la voie de la critique diplomatique; mais il n'avait encore rien paru de systématique à cet égard. Mabillon posa la vraie théorie de cet art.

Ce travail excita l'attention de Colbert, et, comme Mabillon y prenait la défense des droits des rois de France, Colbert lui fit assigner une pension de 2,000 livres sur la cassette du roi. Mais l'humble religieux refusa la faveur du ministre en disant qu'il n'avait besoin que du nécessaire et que sa congrégation ne manquerait pas d'y pourvoir. Mabillon était un vrai religieux ; il aimait sa pauvreté. Tout était chez lui de la plus extrême simplicité, sa cellule, son vêtement, sa nourriture, et l'homme dont les savants les plus célèbres et les personnages les plus illustres recherchaient l'amitié vivait humble, pauvre et austère, derrière les murailles du cloître de Saint-Germain.

Une fois que Colbert eut reconnu la valeur du pieux Bénédictin, il ne cessa plus de recourir à des services si glorieux pour la France. En 1682 il l'envoya, d'après les ordres du roi, en Bourgogne pour y découvrir des documents concernant la généalogie de la maison royale. L'heureuse issue de cette mission encouragea Colbert, qui obtint de Louis XIV l'autorisation d'envoyer Mabillon, aux frais du roi, en Allemagne, consulter les bibliothèques et les archives des chapitres et des couvents, et y recueillir ce qui pouvait être utile à l'histoire en général et à celle de France en particulier. Mabillon partit en 1683, en société de son confrère dom Michel Germain, parcourut l'Alsace, la Souabe, le nord de la Suisse, le Tyrol, la Bavière jusqu'à Salzbourg, et fit de nombreuses et importantes découvertes, qu'il publia dans le quatrième volume des *Analecta*. Durant ce voyage, qui dura cinq mois, l'intelligent protecteur de Mabillon, le grand Colbert, mourut et fut remplacé par Le Tellier, archevêque de Reims.

Ce prélat sut également apprécier le mérite du Bénédictin et eut recours à son savoir. Encouragé par le succès du voyage d'Allemagne, Le Tellier pro-

posa au roi d'envoyer Mabillon en Italie pour y acheter des livres au compte de la Bibliothèque royale et enrichir la littérature des résultats de ses nouvelles recherches. Louis XIV, toujours prêt à tout ce qui pouvait augmenter sa renommée et favoriser l'essor de la littérature en France, donna aussitôt l'ordre de faire partir Mabillon, non-seulement à ses frais, mais sous ses auspices, et, en quelque sorte, en qualité de son légat. Mabillon commença son voyage le 1er avril 1685, toujours en compagnie de dom Germain, passa par Lyon, traversa les Alpes, visita Turin, Milan, Vérone, Padoue, Venise, Florence, arriva le 5 juin à Rome, alla de là à Naples, visita les bibliothèques, les musées, les églises, et fut partout reçu avec autant de considération que d'amitié.

Ce voyage ne satisfit pas seulement l'ardente curiosité du savant, il répondit au pieux sentiment du moine, qui, tout en parcourant les bibliothèques, en fréquentant les savants, visita tous les lieux saints où il pouvait se recueillir, méditer et entrer en commerce intime avec Dieu. Ce fut dans ces sentiments de piété fervente qu'il se retira dans la grotte de Vallombreuse, où jadis le saint abbé Jean Gualbert avait fondé sa fameuse congrégation; qu'il pénétra dans la caverne du désert de Subiaco, en s'écriant, dans son enthousiasme : *In hoc sacro specu Benedictus ordinem suum, obstetricante gratia, parturiit; hic cunabula gentis nostræ, hæc petra unde excisi sumus!* qu'il entra, au mont Cassin, dans la cellule où autrefois le grand S. Benoît avait vécu, et d'où se répandirent sur tout l'Occident l'esprit, la règle, les branches de l'ordre immense qu'il créa. Ce fut avec ces sentiments d'admiration, de dévotion, de tendre reconnaissance, qu'il pria à Notre-Dame de Lorette devant l'image de la sainte Mère de Dieu; à Pavie devant les reliques de S. Augustin, à Verceil devant celles de S. Eusèbe, à Milan sur les tombes de S. Ambroise et de S. Charles Borromée. Rien, à son retour, ne le touchait autant que le souvenir de sa visite aux tombeaux des saints Apôtres, aux églises incomparables de Rome, aux catacombes des martyrs.

Après avoir, pendant les quinze mois de son séjour, examiné, scruté, étudié les trésors de sainteté et de science de l'Italie, rendu au jour des œuvres ensevelies depuis des siècles dans l'oubli, ramassé des livres précieux et copié des manuscrits qu'on ne pouvait acheter à aucun prix, il revint en France vers le milieu de 1686, et enrichit la Bibliothèque royale de plus de 3,000 ouvrages rares et manuscrits précieux. Bientôt après il publia la description de son voyage, en y ajoutant plusieurs écrits et documents remarquables, sous le titre de *Museum Italicum.*

Il était rentré dans son couvent et y vivait si retiré, si obscur, que personne n'aurait reconnu dans l'humble et silencieux moine le savant dont l'Allemagne et l'Italie avaient salué la venue, fêté la présence et glorifié les services.

Bientôt après il fut, d'après l'ordre de ses supérieurs, chargé d'un ouvrage qui donna un nouvel éclat à son nom et qui eut une salutaire influence non-seulement sur sa congrégation, mais sur la vie monastique en général et sur l'esprit des communautés religieuses, en même temps qu'il suscita un vif débat entre lui et le célèbre abbé de la Trappe, Armand Bouthilier de Rancé. Ce fut son *Traité des Études monastiques*, qui parut à Paris en 1691 et fut immédiatement traduit en plusieurs langues.

Mabillon y montre que le travail littéraire et l'étude des sciences non-seulement ne sont pas en contradiction avec l'état ecclésiastique et n'ont jamais été

interdits aux moines, mais que, sagement dirigés, ils sont nécessaires au maintien de la discipline, de la piété et du véritable esprit des ordres religieux. Il prouve sa thèse par l'interprétation de la règle de S. Benoît, par les travaux remarquables des membres de son ordre, par la fondation des plus anciennes bibliothèques dont les couvents se font honneur, par les nombreux manuscrits et les documents littéraires qu'on doit presque uniquement au zèle des moines. Il énumère ensuite les diverses sciences dont il recommande l'étude aux religieux, décrit l'art d'étudier et les moyens de faire des progrès. Finalement il indique les ouvrages dont il voudrait voir garnie toute bibliothèque monastique.

Peu de temps auparavant l'abbé de Rancé avait publié son livre *de Vitæ monasticæ officiis*, dans lequel il avait interdit aux religieux toutes les sciences sans exception et la lecture de tous les livres, sauf l'Écriture sainte et quelques ouvrages rigoureusement moraux et ascétiques, parlant d'ailleurs d'une manière très-ironique des savants travaux des Bénédictins. Comme Mabillon, dans son *Traité*, soutenait précisément le contraire, il fallait bien s'attendre à ce que l'abbé de la Trappe, dans sa vivacité connue, élevât la voix, puisqu'il pensait que l'ouvrage de Mabillon devait entraîner la décadence des mœurs monastiques et ruiner l'humilité indispensable aux religieux. En effet il publia en 1692 un écrit dirigé contre Mabillon, intitulé : *Réponse au Traité des Études monastiques*, dans lequel il attaquait Mabillon et tout l'ordre des Bénédictins. Mabillon ne put garder le silence. Encouragé par plusieurs évêques de France et obéissant aux ordres de ses supérieurs, il répliqua par son opuscule : *Réflexions sur la réponse de M. l'abbé de la Trappe au Traité des Études monastiques*, réfutant avec beaucoup de modestie, mais d'une façon péremptoire, les objections de M. de Rancé. La discussion en resta là. Ces deux grands hommes s'entendirent bientôt sur leurs opinions, si différentes en apparence, en reconnaissant que l'un avait écrit contre les abus d'une vaine érudition, l'autre en faveur des progrès de la science véritable. Le livre de Mabillon obtint dès lors une faveur universelle et fut approuvé par les Papes Innocent XII et Clément XI.

Mabillon éprouva de nouveaux désagréments à la suite d'une publication faite d'abord sous le voile de l'anonyme et intitulée : *Eusebii Romani ad Theophilum Gallum epistola* DE CULTU SANCTORUM IGNOTORUM, opuscule qu'il avait écrit plusieurs années auparavant, et qu'il mit au jour, à la demande de quelques-uns de ses amis, en 1698. Quoique Mabillon observât dans cet écrit sa réserve et sa prudence ordinaires, qu'il parlât avec tout le respect convenable du culte des reliques, et ne s'élevât avec force que contre l'abus introduit, surtout en France, par le culte des prétendues reliques rapportées de Rome et provenant de saints inconnus, *sancti ignoti aut baptizati* (1), cet opuscule souleva de sévères critiques. On accusa Mabillon, car il s'était fait connaître comme l'auteur du livre attaqué, d'avoir amoindri le respect dû à l'Église romaine, et on poussa l'affaire si loin que déjà son livre était menacé d'un jugement de la congrégation de l'Index.

Heureusement le crédit dont Mabillon jouissait auprès du Pape Clément XI et des cardinaux arrêta le jugement redouté. On autorisa l'auteur, qui s'était toujours montré un fils pieux et soumis de l'Église catholique, à corriger lui-même son livre. Mabillon fit, autant que possible, disparaître la première édition,

(1) *Voy.* CATACOMBES.

expliqua ce qui était obscur, adoucit ce qui était trop dur, laissa de côté tout ce qui pouvait être matière de scandale, et envoya cette seconde édition corrigée, et publiée en 1705, au Pape, au jugement duquel il se soumettait humblement, lui et son œuvre. Cette édition fut approuvée par la congrégation de l'Index et recommandée par ce tribunal.

Ces deux discussions ne firent qu'augmenter la renommée de Mabillon. Il recevait presque sans interruption de tous les pays du monde des lettres dans lesquelles on demandait son conseil ; les hommes d'État les plus considérables ne dédaignaient pas de consulter, dans de graves circonstances, l'humble reclus. Ses confrères reconnaissaient le trésor qu'ils possédaient en sa personne ; lorsqu'ils vantaient tout haut ses services, il leur répondait avec un visage attristé : « Je ne reconnais pas le mérite que vous m'attribuez, je ne connais que mes défauts. Priez pour moi, et demandez à Dieu qu'il fasse de moi ce que vous prétendez que je suis. » La reconnaissance publique ne lui fit pas non plus défaut ; l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le nomma un de ses membres en 1701. Mais ses forces commençaient à diminuer ; ses travaux et ses exercices religieux, car sa vie se partageait entre l'étude et la prière, l'avaient épuisé ; les souffrances de sa jeunesse se renouvelèrent avec une extrême intensité, et les soixante-neuf ans qui pesaient sur sa tête ne lui permettaient plus le moindre retard dans ce qu'il voulait achever avant de mourir. Il se hâta donc de publier les *Annales de l'ordre des Bénédictins*, auxquelles il avait travaillé avec ardeur pendant tant d'années, dont il avait fait le but de toutes ses études, et qui demeurera une mine inépuisable pour l'étude des écrivains du moyen âge. En 1703 parut le premier volume de cette grande œuvre historique, auquel succédèrent trois autres volumes, jusqu'en 1707.

Le cinquième volume était également achevé, mais Mabillon ne put le publier. Au mois de décembre 1707 il se rendait de bon matin à Chelles, dans un couvent de religieuses Bénédictines, où il avait quelques devoirs spirituels à remplir : il tomba malade en route ; un mauvais chirurgien de campagne empira son mal ; le médecin appelé de Paris le déclara sans remède. On rapporta Mabillon mourant à Paris le 27 décembre 1707, et le pieux moine, entouré dans sa cellule de ses frères en prières, rendit sa belle âme au Seigneur. *Sic moriebatur*, dit D. Ruinart, son élève, *ut vivere non recusaret, sic autem vivebat ut supremum non metueret diem*, *et* SPIRITU MAGNO VIDIT ULTIMA.

Voici la liste des principaux ouvrages de Mabillon :

I. *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, in sæculorum classes distributa*, Paris, 1668-1702, 9 vol. in-fol. Le dixième volume, qui devait être le dernier, fut rédigé, après la mort de Mabillon, par D. François Le Texier, Bénédictin de Saint-Maur ; mais il n'a pas été imprimé. Le manuscrit existait à Saint-Germain-des-Prés (1).

II. *Vetera Analecta*, *id est varia fragmenta et epistolæ scriptorum ecclesiasticorum, tam prosa quam metro, hactenus edita*, Paris, 1675-1685, 4 vol. in-8° ; 2e édit., Louis de La Barre, Paris, 1723. Le quatrième volume renferme : *Iter Germanicum J. Mabillon et M. Germain*.

III. *De Re diplomatica libri VI*, Paris, 1681, in-fol., et *Librorum de Re diplomatica supplementum*, Paris, 1704, in-fol.

IV. *De Liturgia Gallicana libri III*, Paris, 1685, in-4° (édit. II, 1720).

(1) *Biograph. univ.*, vol. XXIV, p. 3.

V. *Museum Italicum, seu Collectio veterum scriptorum ex bibliothecis Italicis eruta*, Paris, 1687-89, 2 vol. in-4°.

VI. *Traité des Études monastiques*, Paris, 1691, in-4°, et *Réflexions sur la Réponse de M. l'abbé de la Trappe*, Paris, 1692, in-4°. Ces deux ouvrages, plus l'*Histoire de la discussion entre Mabillon et l'abbé de Rancé*, par D. V. Thuillier, ont été traduits en latin par Joseph Porta, sous le titre : *Tractatus de Studiis monasticis, in tres partes distributus*, Venetiis, 1729-1732, 3 vol. in-4°.

VII. *Annales ordinis S. Benedicti*, Paris, 1703-1739, 6 vol. in-fol. Le cinquième volume fut publié par D. René Massuet, 1713. Le sixième, qui termine l'ouvrage, fut publié, en 1739, par Edmond D. Martène.

VIII. *La Mort chrétienne*, dédiée à la reine d'Angleterre, Paris, 1702, in-12. C'est un recueil de tout ce que les meilleurs auteurs ont dit sur la mort des saints, ainsi que des sentiments et des pensées de Mabillon sur ce sujet.

IX. *Œuvres posthumes*, Paris, 1724, 3 vol. in-4°, publiées par dom Vincent Thuillier, qui renferme, outre les écrits de Mabillon laissés manuscrits par lui, quelques écrits publiés déjà, mais devenus rares. Ce sont : des discussions *sur le Pain azyme; — le Culte des Saints inconnus; — l'auteur de l'Imitation; — les anciens Tombeaux des rois de France; —* enfin *la Succession littéraire de D. Ruinart.*

La vie de Mabillon a été écrite par son disciple et confrère dom Ruinart, *Abrégé de la vie de dom Mabillon*, Paris, 1709; dom Massuet a fait précéder le cinquième volume des Annales de l'ordre d'une courte biographie. *Histoire de Mabillon*, par Émile Chavin de Malan, Paris, 1843. Le catalogue exact des œuvres de Mabillon se trouve dans dom Ruinart : *Vita Joannis Mabillonii, in Latinum translata a Claudio de Vic, ord. S. Benedicti*, Patavii, 1714; Tassin, *Histoire des Savants de la congrégation de Saint-Maur*, 1 vol., et Seback, *Biographie des Savants catholiques*, n° 11, *Mabillon*, dans la *Gaz. théol.* de Pletz, 4e et 5e année. SEBACK.

MACAIRE. Ce nom a été porté par un grand nombre d'hommes célèbres dans l'antiquité ecclésiastique, notamment par plusieurs solitaires d'Égypte. Il est résulté de là, et du sens étymologique du mot (μακάριος, heureux), ainsi que de sa ressemblance avec Marc, toutes sortes de confusions, qui ne permettent plus de reconnaître à quel solitaire appartiennent les faits rapportés par l'histoire. Cependant, depuis les recherches de Tillemont (1) et les travaux plus récents de Floss (2), on peut s'arrêter à ce qui suit.

Les plus célèbres solitaires de ce nom sont Macaire l'Égyptien et Macaire l'Alexandrin.

I. MACAIRE L'ÉGYPTIEN, ou *l'Ancien*, ou *le Grand*, naquit dans la haute Égypte. A l'âge de 30 ans il se retira dans le désert de Scété, et y mena, pendant soixante ans, une vie austère et mortifiée. Au bout de dix ans, quoique relativement jeune encore, il était l'émule des solitaires les plus parfaits, et son éminente vertu le fit appeler παιδαριογέρων. Il avait dès lors le don de prophétie et celui de guérir les malades. Vers 340 il fut ordonné prêtre. Pallade, qui vint au désert un an après la mort de Macaire, rapporte de lui les traits les plus extraordinaires de mortification et les miracles les plus étonnants; il dit, entre autres faits, qu'un jour il fit parler un mort, pour convaincre un hérétique du dogme de la résurrection.

(1) T. VIII.

(2) Dans l'*opuscule* cité à la fin de l'article.

Sous l'empereur Valens et l'évêque arien Lucius d'Alexandrie une cruelle persécution s'appesantit sur les moines d'Égypte fidèles au Symbole de Nicée. Macaire fut exilé. Il mourut en 390, âgé de 90 ans. Il y a encore de nos jours, dans le désert de Libye, un couvent de Saint-Macaire, et toute la contrée se nomme le désert de Macaire (1). Il nous reste de ce saint 50 homélies, qui ont été imprimées d'abord à Paris en 1559, à plusieurs reprises depuis, et insérées dans la *Bibliothèque* de Galland. C'est à tort qu'on leur reproche d'être semi-pélagiennes. Floss a publié avec ces homélies une longue lettre grecque et une autre plus courte traduite en latin, toutes deux traitant de matières ascétiques, ainsi qu'une prière et des suppléments notables aux homélies : *Macarii Ægyptii epistolæ*, *homiliarum loci*, *preces*, *ad fidem Vatic., Vindob., Berolin., aliorum codicum primus edidit H.-J. Floss ; accedunt de Macariorum Ægyptii et Alexandrini vitis quæstiones criticæ et historicæ, etc., etc., Coloniæ, Bonnæ, Bruxellis, sumpt. J.-M. Heberle*, 1850. Les *Opuscula ascetica,* publiés par P. Possin, à Toulouse, 1683 (et dans Galland, l. c.), sont probablement une compilation du douzième siècle, due à Siméon Logothète, mais extraite en grande partie des homélies de Macaire. Dans le Martyrologe romain et dans les anciens martyrologes latins la fête de S. Macaire l'Égyptien est fixée au 2 janvier ; celle de Macaire d'Alexandrie au 15, chez les Grecs au 19 janvier.

II. Macaire l'Alexandrin, surnommé aussi πολιτικός, citadin, vécut pendant près de 60 ans au désert; il ne fut baptisé qu'à l'âge de 40 ans. Plus tard il devint le prêtre des solitaires qui vivaient dans les *celles* ou cellules du désert libyen, κελλία. Il avait, en outre, une celle dans le désert de Scété et une autre dans les monts de Nitrie. Une seule d'entre elles était assez vaste pour qu'il pût y recevoir les nombreux visiteurs qui venaient le voir et réclamer son secours; dans la seconde il ne pouvait pas étendre les jambes, et la troisième était tout à fait obscure. Pallade, qui vécut encore trois ans sous sa direction dans le désert, raconte également des faits surprenants de sa mortification et de sa puissance miraculeuse. Il fut atteint par la persécution de Valens et de Lucius, et mourut vers 395, âgé de près de 100 ans. Le Λόγος περὶ ἐξόδου ψυχῆς δικαίων καὶ ἁμαρτωλῶν (dans Tollius, *Itinerarium Ital.*, Traj., 1696 ; dans Cave, *Histoire littéraire*, t. I, et Galland, VII), qu'on lui attribue, est, dans de bons manuscrits conservés à Vienne (1), attribué à un moine d'Alexandrie. Il est probable qu'il y a eu confusion entre Μακάριος 'Αλέξανδρος et Μακάριος 'Αλεξανδρεύς. Le P. Rovère, Jésuite, a publié une règle monastique, en 30 chapitres, sous le nom de Macaire d'Alexandrie (elle se trouve dans Holsten., *Codex Regularum*, I, 19). Une autre règle provient, dit-on, de 38 Pères du désert d'Égypte, parmi lesquels on cite Sérapion, Macaire, Paphnuce, et d'un autre Macaire.

Un troisième Macaire fut disciple de S. Antoine, dans le couvent de Pispir, sur les côtes de la mer Rouge; il ne se sépara pas du saint solitaire, notamment durant les quinze dernières années de sa vie, l'assista à sa mort et l'ensevelit.

Un quatrième Macaire fut supérieur du couvent de Pachnum (2).

Un cinquième, frère de Théodore, fut solitaire de Tabenne, dans la Thébaïde (3). Pallade parle en outre d'un sixième Macaire qui, ayant, à l'âge de vingt

(1) Tischendorf, *Voyage d'Orient*, I, 110.

(1) *Voir* Floss, l. c., p. 243.
(2) Tillemont, VII, 481 ; VIII, 574.
(3) Ibid., VII, 472; VIII, 574.

et un ans, commis un homicide involontaire, se soumit à une sévère pénitence au désert; et enfin d'un septième, prêtre d'Alexandrie, qui était à la tête d'un hospice et parvint à l'âge de cent ans.

Parmi les autres personnages de l'antiquité chrétienne qui portèrent le nom de Macaire, le plus célèbre est Macaire, évêque de Jérusalem (312-331), qui assista au concile de Nicée, et sous l'épiscopat duquel l'impératrice Ste Hélène découvrit le bois de la vraie croix (1).

Reusch.

MACHABÉES, plus exactement *Macchabées* (2). Nous parlerons ici du *nom*, de l'*histoire* et du *livre* des Machabées.

I. Le *surnom* de Machabée (Μακκαβαῖος) fut originairement attribué au troisième fils de Mattathias, prêtre israélite, pieux et zélé, du temps d'Antiochus Épiphane (3). Plus tard ce nom se transmit à toute sa famille et fut en général donné aux Juifs qui, sous cette vaillante race, défendirent leur religion et leur patrie contre la domination syrienne. Delitzsch pense (4) qu'à Μακκαβαῖος répond, en hébreu, מכבי, qui serait une abréviation rabbinique des mots מַתִּתְיָה כֹּהֵן בֶּן־יוֹחָנָן, Mattathias, prêtre, fils de Jean. Mais, dans ce cas, ce nom désignerait Mattathias et n'aurait pu être donné par lui-même à son fils Judas (5), et, de plus, le simple כ ne serait certainement pas rendu en grec par κκ. Enfin ces sortes d'abréviations sont invraisemblables au temps des Machabées, et rien ne constate leur usage à cette époque. On ne peut donc pas admettre que Judas ait écrit sur son drapeau les lettres מכבי comme abréviation de מִי־כָמֹכָה בָּאֵלִם יְהוָה (1), et que son surnom soit né de là plus tard. D'ailleurs il portait déjà ce nom du vivant de son père, et ne peut par conséquent l'avoir reçu seulement à la suite de la guerre qu'il dirigea lui-même contre les Syriens. On ne peut pas admettre davantage que מכבי soit l'abrégé de מלחמות כוח ביהודה (*belli vis in Juda*), ou un nom de nombre qui se rapporterait aux 72 noms de Dieu (מ = 40, כ = 20, ב = 2, י = 10).

Ce qu'il y a de plus vraisemblable, c'est que Μακκαβαῖος répond à l'hébreu ou à l'araméique מַקָּבָא, מַקֶּב (*marteau*), et désigne la bravoure de Juda, fléau de l'ennemi.

Les Machabéens portaient encore le surnom d'Asmonéens, Ἀσαμωναῖοι (2), חשמונאי (3), חשמונים ou בני חשמונאי (4). On a interprété aussi ce nom de diverses manières (5).

L'explication la plus vraisemblable est celle qui tire ce nom du bisaïeul de Mattathias, d'après les indications qu'on trouve dans Josèphe (6), Ματταθίας, υἱὸς Ἰωάννου τοῦ Συμεῶνος τοῦ Ἀσαμωναίου.

II. L'*histoire* des Machabées commence avec les violences d'Antiochus Épiphane (7), voulant contraindre les Juifs à renier leur religion.

En 175 avant Jésus-Christ Antiochus parvint au trône de Syrie, dont le pou-

(1) *Voy.* Invention de la sainte Croix.

(2) S. de Sacy écrit, nous ne savons pourquoi, *Machabées*, et nous l'écrivons de même parce que nous avons conservé, en général, l'orthographe française de S. de Sacy pour les noms de la Bible.

(*Note du traducteur.*)

(3) I *Mach.*, 2, 4, 66.

(4) *Hist. de la Poésie hébr.*, p. 28.

(5) 2, 66.

(1) *Exode*, 15, 11. « Qui, d'entre les forts, est semblable à vous, Seigneur? »

(2) Jos., *Antiq.*, XIV, 16, 14; XX, 8, 11; 10, 3.

(3) *Baba bathra*, f. 3, *a*.

(4) *Jos. Gorionid.*, ed. Breithaupt, p. 66, 159, 443.

(5) Cf. Eichhorn, *Introd. aux Livres apocr. de l'Anc. Test.*, p. 217. Henke, *Introd. in Libros apocryph. Vet. Test.*, p. 35. Berthold, *Introd.*, III, 1043, 1045.

(6) *Antiq.*, XII, 6, 1.

(7) *Voy.* Antiochus Épiphane.

voir s'étendait alors sur la Palestine. Il prétendit extirper la religion judaïque et la remplacer par le paganisme. Beaucoup de Juifs se soumirent à ses ordres ; ceux qui résistèrent furent l'objet des plus cruelles persécutions. En 169 Antiochus vint en personne à Jérusalem, ordonna la mort d'un grand nombre de Juifs demeurés fidèles, pilla et profana le temple (1). Quelque temps après il fit exécuter par Apollonius un nouveau massacre dans Jérusalem, consacra le temple à Jupiter Olympien, et interdit, sous peine de mort, à ses sujets l'exercice d'une religion quelconque différente de la sienne (2).

Mattathias (3), vieux prêtre plein de piété, s'enfuit alors de Jérusalem vers Modin, avec cinq fils, espérant, loin de la capitale, pouvoir vivre conformément aux préceptes de sa religion ; mais bientôt parvinrent à Modin même les autorités chargées d'exécuter les ordres du roi. Un jour qu'un Juif allait, aux yeux du peuple, sacrifier aux idoles, Mattathias, saisi d'indignation, se précipita sur l'apostat, le tua sur l'autel, lui et le fonctionnaire qui l'avait entraîné à l'apostasie, et s'enfuit dans la montagne, où ceux qui pensaient comme lui se réunirent autour de sa personne et le mirent bientôt en mesure de renverser les autels païens et de châtier les apostats (4).

Mattathias mourut au bout de quelque temps (166 av. J.-C.). Ses partisans élurent pour leur chef son fils *Judas*, surnommé Machabée, qui justifia leur confiance (5). Il défit d'abord l'armée d'Apollonius, beaucoup plus forte que la sienne ; puis il dispersa l'armée plus considérable encore du Syrien Séron, enfin celles que Lysias envoya contre lui, sous le commandement de Ptolémée, de Nicanor et de Gorgias. L'année suivante il battit l'armée commandée par Lysias en personne, quoiqu'elle fût cinq fois plus forte que la sienne ; il le défit une seconde fois à la tête d'une autre armée syrienne et l'obligea de conclure une paix avantageuse pour les Juifs (1). Le triomphe décisif des Machabées permit à Judas de se rendre à Jérusalem. Là il purifia le temple, rétablit le culte légal, offrit le premier sacrifice, le 8 chislev 164 av. J.-C., célébra pendant huit jours la fête de la Purification du temple, et ordonna qu'on en fît tous les ans la mémoire (1).

Cependant les païens des provinces voisines s'irritèrent du succès des Juifs et firent, de divers côtés, éclater leur hostilité. Judas reprit les armes, parvint à humilier les païens du nord et du sud dans plusieurs rencontres, et renversa leurs autels et leurs idoles (3). Antiochus Épiphane mourut sur ces entrefaites, après avoir désigné pour lui succéder son fils Antiochus Eupator (163 av. J.-C.) (4). Ce prince, cédant aux suggestions des Juifs apostats, entreprit une expédition contre Judas ; mais, après plusieurs batailles, il conclut la paix et garantit aux Juifs le libre exercice de leur religion (5).

En 161 avant J.-C. Antiochus eut pour successeur Démétrius Soter (6), qui fut, comme son prédécesseur, excité contre les Machabées par des Juifs apostats. Il envoya contre eux une formidable armée, sous le commandement de Bacchide (7) ; mais elle n'eut aucun succès.

Une autre armée, commandée par

(1) I *Mach.*, 1, 10-28. II *Mach.*, 5, 1 sq.
(2) I *Mach.*, 1, 29-64. II *Mach.*, 5, 24-6, 17.
(3) *Voy.* Hébreux.
(4) I *Mach.*, 2, 1-48.
(5) *Ibid.*, 2, 31-39.

(1) I *Mach.*, 3, 10-4, 35. II *Mach.*, 8, 9 sq.
(2) I *Mach.*, 4, 36-61. II *Mach.*, 10, 1-8.
(3) I *Mach.*, 5. II *Mach.*, 8, 10, 12.
(4) Cf. I *Mach.*, 6, 1-17. II *Mach.*, 9.
(5) I *Mach.*, 6, 18-63. II *Mach.*, 13.
(6) *Voy.* Démétrius Soter.
(7) *Voy.* Bacchide.

Nicanor, perdit deux batailles et son général. Enfin une troisième expédition, sous la conduite du même Bacchide, composée de vingt mille hommes de pied et de deux mille cavaliers, découragea l'armée de Judas, qui ne comptait que trois mille hommes. Ceux-ci abandonnèrent tous Judas, à l'exception de huit cents hommes, avec lesquels il hasarda le combat. Il fut défait et perdit héroïquement la vie (160 av. J.-C.) (1).

Son frère *Jonathas,* élu à sa place, sut d'abord se maintenir contre Bacchide; puis, au bout de deux ans (158 av. J.-C.), il le serra de si près qu'il l'obligea à contracter une paix favorable aux Juifs (2).

Alexandre Balas, qui, à cette époque, disputait le trône de Syrie à Démétrius, reconnut solennellement Jonathas en qualité de grand-prêtre et de prince des Juifs (3). Démétrius Nicanor en fit de même au commencement de son règne. Jonathas lui rendit en retour de grands services, malgré lesquels il fut dans la suite attaqué par Démétrius. Mais Antiochus, fils d'Alexandre, chassa Démétrius et monta sur le trône de Syrie. Antiochus fut à son tour attaqué par Tryphon, qui, pour se débarrasser d'un adversaire aussi redoutable que Jonathas, l'attira auprès de lui par un insigne mensonge et le tua (4).

Les Juifs avaient, aussitôt que Jonathas était tombé entre les mains de Tryphon, élu à sa place son frère *Simon* (5). Tryphon marcha contre Simon à la tête d'une formidable armée; mais il n'accomplit pas grand'chose, et revint bientôt en Syrie, où il tua le roi Antiochus, dont il usurpa le trône (1). Simon, profitant du répit que lui laissait l'ennemi, répara les places fortes et conclut alliance et amitié avec le roi Démétrius, qui le reconnut au titre de grand-prêtre et de prince des Juifs. Ce fut de ce moment que data la complète indépendance des Machabées (142 av. J.-C.). Simon chassa de la citadelle de Jérusalem la garnison étrangère, et son règne fut, pendant un certain temps, paisible et prospère. Le peuple reconnut par un monument public les bienfaits de son gouvernement (2).

Antiochus, successeur de Démétrius, contracta d'abord une alliance avec Simon et reconnut son pouvoir en Judée; mais il n'observa pas longtemps la paix. Il envoya Cendebée à la tête d'une puissante armée contre les Juifs, qui le défirent complétement sous la conduite de *Jean* et de *Judas,* fils de Simon (3).

Simon, après la victoire de ses fils, ayant parcouru le pays pour se rendre compte de sa situation et de ses besoins, fut traîtreusement tué à Jéricho par son gendre Ptolémée (135 av. J.-C.). Son successeur dans le sacerdoce et le principat fut son fils *Jean*, surnommé *Hyrcan* (4).

Nous renvoyons à l'article HÉBREUX pour ce qui concerne le règne d'Hyrcan et de ses successeurs, jusqu'à la chute de la dynastie machabéenne sous Pompée.

III. Des quatre *Livres des Machabées* dont il est question chez les anciens, le premier et le second seuls ont une autorité canonique. La grande différence qui existe entre ces deux livres demande qu'on les examine à part.

Le premier livre renferme l'histoire des Machabées depuis Mattathias jusqu'à

(1) Conf. I *Mach.*, 7, 1-9, 22. II *Mach.*, 14, 1-15, 37.
(2) I *Mach.*, 9, 28-73.
(3) *Ibid.*, 10, 1-47.
(4) *Voy.* JONATHAS.
(5) I *Mach.*, 13, 8.

(1) I *Mach.*, 13, 12-32.
(2) *Ibid*, 13, 33-14, 49.
(3) *Ibid.*, 15, 1-16, 10.
(4) *Ibid.*, 16, 11-24.

Jean Hyrcan, histoire que nous venons d'esquisser. La *langue originale* de ce livre est l'hébreu tel qu'il était parlé alors en Palestine. Origène connaît un texte hébreu du I[er] Livre des Machabées ayant pour titre Σαρβὴθ σαρβανὲ ἔλ (1), et S. Jérôme dit en propres termes : *Maccabæorum primum librum Hebraicum reperi* (2). Ce qui prouve que le texte grec de ce livre est la traduction du texte hébreu, ce sont d'abord les nombreux et durs hébraïsmes qu'on y rencontre, et plus encore les passages qui ne peuvent s'expliquer que comme des traductions erronées d'un original hébreu.

Ainsi, parmi ces hébraïsmes : 1° le livre commence par Καὶ ἐγένετο ; 2° καὶ sert souvent de transition d'un passage à l'autre, comme dans 5, 1, 9, 29 ; 3° l'emploi fréquent de l'infinitif dans des propositions subordonnées, répondant à l'infinitif hébreu avec לְ, par exemple, 2, 22, 29, 34 ; 3, 10, 15 ; 8, 18 ; 4° l'emploi de locutions telles que : γίγνεσθαι εἰς φόρον (הָיָה לָמַס) (3), δυνάμενος δυνήσεται πρὸς ἡμᾶς (יָכֹל יוּכַל לָנוּ) (4), ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν (Conf. הִתְמַכֵּר לַעֲשׂוֹת הָרַע) (5) ; 5° l'emploi des mots οἱ λόγοι, τα ῥήματα pour traduire *événements* ou *circonstances*, d'après l'hébreu הַדְּבָרִים (6) ; 6° οἶκος τῆς βασιλείας, exprimant ce qui est subordonné à la puissance royale, comme l'hébreu בֵּית הַמַּמְלָכָה (7).

Nous avons un exemple de la traduction erronée du texte hébreu dans ce passage : Καὶ ἐσείσθη ἡ γῆ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας αὐτήν (8), dans lequel ἐπὶ est la traduction inexacte de אֶל ou לְ ; il en est de même de l'expression βιβλία (1), qui dans le contexte ne peut avoir que le sens de « lettre » ; l'hébreu emploie assez souvent dans ce sens סְפָרִים (2), qui est sans doute littéralement traduit par βιβλία, tandis que, d'après le sens et la liaison, il devrait y avoir ἐπιστολή. Ainsi encore les mots ἔτι πληροῦντος Ἰούδα ταῦτα (3) ne peuvent vouloir dire, d'après le contexte, que « lorsque Judas parlait encore, » et prouvent qu'il y a eu confusion de מולל avec מולא.

En face de ces motifs, les raisons sur lesquelles s'appuie Hengstenberg pour prétendre que le grec est le texte original sont très-faibles (4).

Du reste ces faits prouvent en même temps que le traducteur s'en tint rigoureusement à l'original, qu'il tâcha de traduire littéralement, et qu'ainsi il nous a donné en somme une traduction exacte de l'original hébreu.

L'*auteur*, d'après la langue dans laquelle il écrivit et d'après la connaissance ponctuelle qu'il a du théâtre des événements, est évidemment un Juif de Palestine. C'est tout ce qu'on peut dire de sa personne, et les opinions mises en avant pour attribuer ce livre soit à Jean Hyrcan, soit à un des fils de Mattathias, soit aux membres de la grande synagogue, soulèvent plus d'objections qu'elles n'offrent de solutions.

On a voulu déduire l'*âge* du livre de la conclusion, et cela de diverses manières. Parce qu'il est dit : « Le reste de la vie de Jean, ses entreprises, ses guerres, ses grandes actions, enfin tout ce qu'il fit pendant son gouvernement est écrit au livre des annales de son sacerdoce, depuis qu'il fut établi prince des prêtres en la place de son père, » ἐν βιβλίῳ ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ, ἀφ' οὗ ἐγε-

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25.
(2) *Proleg. Gal.*
(3) 1, 4.
(4) 5, 40.
(5) III *Rois*, 21, 20. I *Mach.*, 1, 15.
(6) 5, 37 ; 7, 33.
(7) 2, 19.
(8) 1, 28.

(1) 1, 44.
(2) Par exemple, IV *Rois*, 19, 14. *Isaïe*, 37, 14.
(3) 4, 19.
(4) *Voir* Herbst, *Introd.*, II, 3, p. 70.

νήθη ἀρχιερεὺς μετὰ τὸν πατέρα αὐτοῦ (1), les uns ont cru que ce livre avait dû paraître avant la mort de Jean Hyrcan; les autres ont dit, au contraire, que l'auteur avait les annales du règne d'Hyrcan par devers lui comme un tout clos et complet. Mais ce dernier fait n'est nullement constaté par les termes de ce passage; bien plus, les mots ἀφ' οὗ ἐγενήθη, κτλ., qui donnent le point de départ, le *terminus a quo*, et non le terme final, *terminus ad quem*, établissent évidemment que J. Hyrcan est encore en vie; après sa mort cette observation n'eût plus été à sa place. Une autre circonstance qui prouverait que le livre fut écrit du vivant d'Hyrcan, c'est que nulle part il n'y a la moindre allusion à des temps et à des faits postérieurs, ce qui eût été le cas si l'auteur avait vécu et écrit après Hyrcan.

On ne peut pas déterminer non plus exactement le moment où apparut la traduction grecque; dans tous les cas elle est antérieure à Josèphe, qui s'en sert. Jahn pense qu'elle est antérieure au dernier siècle avant Jésus-Christ; on appuie cette opinion sur ce qu'un livre si important, même pour les Juifs étrangers, dut probablement être traduit en grec peu de temps après son apparition.

Quant aux *sources*, on a prétendu que l'auteur ne s'était servi d'aucun document original écrit, parce qu'il n'y fait jamais allusion, et qu'il donne à entendre, à la fin de son livre, qu'il n'aurait pas écrit la vie des premiers Machabées s'il avait existé des récits authentiques plus anciens et plus dignes de foi que le sien. Mais le silence gardé sur des sources écrites n'est pas une preuve qu'on n'y a pas eu recours; les Livres des Rois, par exemple, n'en appellent jamais à des documents écrits, et cependant ils reposent sur des documents de ce genre. L'observation de la fin du livre, qui constate qu'il existe des annales du règne de Jean Hyrcan, permet de présumer que la même chose eut lieu sous ses devanciers. En effet il est dit, quant à Judas, que ses exploits, ses guerres, etc., etc., n'ont pu être toutes décrites, parce qu'elles sont en trop grand nombre (1), ce qui prouve, au moins indirectement, que quelques-unes de ces actions ont été consignées. Mais il est en outre dit que Judas fit recueillir les faits de ses guerres (2) et que ce recueil existe.

Quoi qu'il en soit, il est évident qu'on s'est servi de documents écrits pour rédiger le premier livre des Machabées, puisque ce livre donne des extraits des écrits du temps des Machabées, soit textuellement, par exemple : 8, 23-32; 10, 18; 12, 25-45; 12, 6-23; 13, 36-40; 15, 2-9; 16, 21, etc.; soit sommairement, par exemple : 10, 6; 15, 22 sq., ce qui prouve que l'auteur avait à sa disposition des sources écrites. On ne peut pas indiquer quels secours l'auteur a eus, outre les sources qu'il cite expressément; mais on peut encore moins affirmer que ces secours lui aient manqué, et il est très-vraisemblable que ses principales sources furent des annales, peut-être fragmentaires, des hauts faits des premiers Machabées.

Ainsi rien ne peut ébranler l'autorité de ce livre, établie sur des sources certaines que l'auteur eut à sa disposition et confirmée par le court espace de temps qui le séparait des événements qu'il raconte. A ces motifs s'ajoute une foule de détails très-précis sur les temps et les lieux, qui trahissent une connaissance certaine des faits, et un accord remarquable avec les historiens grecs et romains qui ont parlé de l'histoire des Machabées; c'est ce qui a été parfaite-

(1) 16, 23 sq.

(1) 9, 22.
(2) II *Mach.*, 2, 14.

ment établi à la suite de la discussion élevée à ce sujet entre le P. Frölich et le P. Khell, Jésuites, et les deux Wernsdorff (1).

Les objections qu'on continue à faire contre quelques données du livre, par exemple qu'Alexandre partagea son empire entre ses généraux (2), — qu'Antiochus le Grand tomba au pouvoir des Romains (3), — que les Spartiates étaient alliés des Juifs (4), sont si insignifiantes qu'il n'est pas nécessaire d'y répondre ici (5).

Le *second Livre* des Machabées se divise en deux parties très-inégales quant à leur teneur et à leur étendue. La première renferme deux lettres des Juifs de Palestine aux Juifs d'Égypte, invitant ces derniers à célébrer annuellement la fête de la Purification du temple par Judas (6).

La deuxième partie (7) est surtout un complément de ce que le premier livre n'a rapporté que succinctement de Judas Machabée.

L'*original* de ce livre est, sans contredit, grec. S. Jérôme dit : *Secundus (sc. liber Maccab.) Græcus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest* (*Prol. gal.*). Tout confirme cette assertion, rien ne la contredit. Les particularités qui se présentent d'ordinaire dans la traduction grecque des textes hébreux ne se rencontrent pas ici, et le style accuse un auteur original, maître de la langue dont il se sert.

En outre la partie principale du livre (à partir de 2, 19) est désignée comme un abrégé de l'histoire plus étendue de Jason de Cyrène (8). Or, la langue nationale de Cyrène étant la langue grecque, l'histoire de Jason devait être écrite dans cette langue, et personne n'admettra que l'abréviateur se soit servi d'une autre langue que celle de l'auteur lui-même qu'il abrégeait. Les deux lettres adressées aux Juifs d'Égypte, qui forment la première partie, doivent aussi avoir été écrites originairement en grec, puisque autrement elles n'auraient point été comprises par ceux à qui elles s'adressaient; car les Juifs d'Égypte ne comprenaient pas l'hébreu, comme le prouve déjà la nécessité d'une version de la Bible, comme il ressort clairement des ouvrages de Philon, et comme le dit expressément Justin (1).

Dans le fait, on voit aussi peu dans ces lettres que dans les récits qui suivent les marques d'une traduction d'un original hébreu, et quoique Bertholdt assure le contraire, notamment de la première lettre, il n'a pas cherché à démontrer ce qu'il avance (2).

Quant à l'*âge*, on a voulu trouver dans S. Paul, Hébr., 11, 35, une allusion au livre II des Machabées, 6, 18 sq., et 7, 3, 24, allusion très-vraisemblable, mais qui n'est pas certaine. On reconnaît généralement que l'auteur du discours εἰς Μακκαβαίους ἢ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, attribué à Josèphe, et qui, en tous cas, provient d'un Israélite antérieur à la prise de Jérusalem par les Romains, a connu le second livre des Machabées. Par conséquent il n'est pas exact de dire qu'on ne trouve aucune trace de ce second livre avant le temps des Pères de l'Église. Comme la seconde lettre a pour date l'an 188 (par conséquent 123 av. J.-C.), le livre ne peut évidemment pas avoir été écrit avant cette année; et on ne peut admettre une origine de beaucoup postérieure, par cela que la connaissance exacte des événements racontés n'était pas encore très-répandue alors, quoi-

(1) *Voir* Herbst, *Introd.*, II, 3, p. 22 sq.
(2) 1, 6.
(3) 8, 7.
(4) 12, 1 sq.
(5) *Voir* Herbst, l. c., p. 23.
(6) 1, 1-2; 2, 18.
(7) 2, 19; 15, 39.
(8) 2, 23.

(1) *Apol.*, I, 31.
(2) *Introd.*, III, 1072.

qu'elle fût généralement désirée (1), et qu'un abrégé de la longue histoire de Jason dût paraître répondre à ce besoin quelques années après la publication de celle-ci. Or celle-ci fut publiée, selon toute vraisemblance, postérieurement à l'an 160 av. J.-C., puisque (d'après l'Épitomé) l'histoire de Jason ne va que jusqu'à cette année, et qu'après la description de la défaite de Nicanor elle remarque que les Hébreux depuis lors occupèrent Jérusalem (2). D'après cela l'Épitomé, c'est-à-dire notre second livre des Machabées, peut avoir été écrit vers la fin du second siècle avant Jésus-Christ.

L'*auteur* en est inconnu, et les opinions émises à ce sujet sont ou formellement erronées, ou du moins dénuées de preuves suffisantes. Il est erroné de soutenir que l'auteur est Judas Machabée lui-même, ou Philon, ou Josèphe; car, dans tous ces cas, ce livre n'aurait pu paraître à l'époque que nous venons d'indiquer. Les dates ne seraient pas, il est vrai, contraires à Judas l'Essénien, à un ami ou à un contemporain d'Aristobule; mais il n'y a aucun motif plausible à alléguer pour l'un ou pour l'autre.

Les *sources* du livre sont indiquées par l'auteur lui-même, et la source principale est même spécialement nommée. Malgré cela on a élevé des objections, et on a prétendu que l'auteur, en écrivant les quatre derniers chapitres, n'avait plus pour base l'histoire de Jason, mais un autre document. Or le principal motif de cette présomption, à savoir qu'au chapitre 2, verset 19 sq., où l'on indique le sommaire de l'œuvre de Jason, il n'est pas question de Démétrius, ce motif est de peu de valeur; car, du moment que les actions de Judas et de ses frères (3) sont désignées comme l'objet de cette œuvre historique, elle comprend par là même le rapport des Machabées avec Démétrius sans qu'elle en parle expressément; quant à la désignation formelle d'Antiochus Épiphane et de son successeur, ce n'est qu'une citation de la partie la plus importante du tout. Ce qu'on dit encore en faveur de cette assertion repose sur des observations inexactes, sur des explications qui sont plutôt contraires que favorables (1).

L'*intégrité* du livre a été niée en ce sens qu'on a considéré comme une addition postérieure les deux lettres du commencement. On a, pour soutenir cette opinion, mis en avant les fausses dates, 1, 7, 10; les fables de 1, 19; 2, 8, et la contradiction entre 1, 13, et le chapitre 9 (2). Mais il n'est nullement impossible ou incroyable que les Juifs de Palestine n'aient convié les Juifs d'Égypte à célébrer la mémoire annuelle de la purification du temple par Judas (3) qu'en 169, c'est-à-dire vingt ans après cette purification, abstraction faite de ce que cette invitation n'exclut pas la possibilité d'un appel antérieur.

Quant à la date de 188 (4), elle ne serait inexacte que dans le cas où le Judas cité parmi les rédacteurs de cette lettre serait le fils de Mattathias, ce qui n'est dit nulle part et ce qu'on n'a aucun motif d'admettre. Il y a sans doute une différence entre 1, 13, et le chapitre 9; la mort d'Antiochus Épiphane est autrement racontée dans la lettre du grand conseil de Jérusalem que dans l'histoire de Jason, d'après le résumé de l'Épitomé; mais cela ne pouvait être pour l'abréviateur, qui ne prétend pas être un historien original, un motif de rejeter cette lettre, émanant d'une autorité aussi considérée que le

(1) 2, 24 sq.
(2) 15, 37.
(3) 2, 19.

(1) *Voir* Herbst, *Introd.*, II, 3, p. 37.
(2) De Wette, *Introd.*, 6e édit., p. 445.
(3) 1, 7.
(4) 1, 10.

grand conseil. Les prétendues fables dont on parle pouvaient encore moins l'y autoriser; car ceux qui trouvent des fables dans cette lettre en trouvent encore ailleurs dans le second livre des Machabées. Si l'abréviateur avait eu la même haine de ces prétendues fables, il aurait abandonné tout son travail, ou il aurait dû l'entreprendre d'une tout autre façon.

On a nié l'*authenticité* du livre, en ce sens qu'on a nié que les documents qui s'y trouvent appartinssent aux personnes auxquelles on les attribue. C'est ce qui fut fait d'abord pour les deux lettres dont nous venons de parler, et on s'appuya : 1° sur les deux dates indiquées au chap. 1, 7, 10; 2° sur les fausses données de la mort d'Antiochus Épiphane (1); 3° sur la construction du second temple par Néhémias, dont parle 1, 18; 4° enfin sur les fables prétendues évidentes de la découverte du feu sacré par Néhémias, et le fait de l'arche d'alliance cachée par Jérémie.

Le grand conseil de Jérusalem, dit-on, aurait été mieux informé sur tous ces points que l'auteur des lettres en question; mais, d'après ce que nous avons remarqué plus haut, nous devons considérer les deux dates contestées comme parfaitement justifiées. Quant au genre de mort d'Antiochus Épiphane, il pouvait facilement s'être répandu en Judée une fausse nouvelle, qui aurait trouvé croyance auprès des membres du grand conseil (2).

La construction du temple de Zorobabel n'est nullement attribuée à Néhémias par ces mots : Νεεμίας οἰκοδομήσας τό τε ἱερὸν καὶ τὸ θυσιαστήριον, ἀνήνεγκε θυσίαν (3); car ces paroles peuvent parfaitement s'appliquer à d'importantes reconstructions des bâtiments du temple. Enfin ceux qui se scandalisent de ces prétendues fables ne sont pas de ceux qui d'ordinaire considèrent le grand conseil de Jérusalem comme affranchi de toute espèce de croyance aux miracles et aux légendes, et ils ne sont pas en droit de contester au conseil un document par cela seul qu'ils le prétendent légendaire et fabuleux.

On a aussi nié que les autres lettres que renferme le second livre fussent émanées des auteurs auxquels ce livre les attribue expressément; on n'y a vu que de pures inventions, ayant pour but de dramatiser l'histoire; mais les motifs allégués sont si futiles qu'il est inutile de les énumérer ici (1).

L'*autorité historique* du second livre a été contestée d'après les prétendues inexactitudes que nous venons de discuter, et on a surtout insisté sur le fait de la découverte du feu sacré et de l'enlèvement de l'arche d'alliance. Mais on peut concevoir cette découverte sans aucun miracle, si l'eau (2) renfermait par hasard du naphte, et c'est ce que le verset 36, chap. 1, fait nécessairement admettre (3). Le talmud de Babylone, suivi plus tard par les rabbins, nomme sans doute le feu sacré parmi les objets qui manquaient au second temple, mais le talmud de Jérusalem ne l'y comprend pas. Le talmud de Babylone peut vouloir ne parler que du feu allumé miraculeusement et entretenu sans interruption dans le sanctuaire antérieurement à l'exil; il pouvait dire qu'il manquait au second temple, même en connaissant et reconnaissant comme vraie la donnée de la lettre du grand conseil. Mais c'est surtout le fait de l'enlèvement de l'arche d'alliance par Jérémie qui est attaqué et déclaré fabuleux, parce que : 1° l'arche d'alliance manquait au second temple; 2° parce que Jérémie n'aurait pas pu l'emporter

(1) 1, 13.
(2) Cf. ANTIOCHUS ÉPIPHANE, note 2.
(3) 1, 18.

(1) *Voir* Herbst, l. c., p. 47.
(2) 1, 20.
(3) Néhémias appela ce lieu Nephthar.

avec le tabernacle ; 3° parce que l'arche d'alliance fut, selon le livre IV des Rois, 24, 13, pillée et détruite par les Chaldéens.

Mais le premier point n'est pas contraire au fait qu'on nie, car il n'est pas dit que l'arche se trouvât dans le second temple ou qu'elle fût cachée pour être portée plus tard dans ce temple.

Le second point est fondé en ce sens que Jérémie n'aurait pu à lui seul emporter l'arche et le tabernacle ; mais il n'est plus fondé s'il prétend que le prophète ne pouvait être aidé et que les Chaldéens l'entravèrent, vu qu'on sait que Jérémie eut toujours des amis et des partisans parmi eux et qu'il jouit de la faveur de Nabuchodonosor (1), de sorte qu'il put parfaitement en obtenir l'arche d'alliance, l'autel des Parfums (2) avec le tabernacle, qui était encore conservé dans le temple de Salomon (3).

Enfin l'arche d'alliance ne se trouvait pas parmi les objets du temple pillés par les Chaldéens, puisqu'elle n'est jamais nommée, tandis que les autres objets pillés sont spécialement énumérés (4).

On a aussi porté un jugement très-défavorable sur la seconde partie ou sur l'abrégé de l'œuvre de Jason, quant à son autorité historique. De Wette dit encore, dans la 6e édition de son Introduction (5) : « Ce récit est rempli de miracles incroyables (6), de fautes historiques et chronologiques (7), de détails exagérés et arbitraires (8). » Pour apprécier à fond une critique aussi générale il faudrait naturellement considérer en détail et comparer en particulier tous les passages attaqués ; mais cet examen est impossible ici, et nous nous contenterons de renvoyer à l'ouvrage de Herbst, *Introduction*, II, 3, p. 52-62.

On a même attaqué la *doctrine* du second livre des Machabées, et soutenu qu'on y trouve l'erreur alexandrino-judaïque suivant laquelle Dieu est absolument séparé du monde et ne peut agir sur lui que par des agents intermédiaires. Mais il est évident que c'est à tort qu'on invoque l'apparition miraculeuse qui s'opposa à Héliodore, à son entrée dans le temple, qu'il voulait piller (1), pour prouver l'opinion avancée ; le fait est plutôt une preuve du contraire, et il est parfaitement d'accord avec d'autres apparitions du même genre qui se trouvent mentionnées dans les livres de l'Ancien Testament du canon hébreu. L'observation faite par le livre des Machabées, 3, 38, qu'il y avait véritablement dans le temple de Jérusalem une certaine vertu divine, Θεοῦ δύναμις, qui le protégeait, ne prétend nullement faire de cette vertu divine un des êtres intermédiaires du système de Philon ; car le verset suivant, 3, 39, qui explique cette vertu divine, Θεοῦ δύναμις, attribue précisément à Dieu la surveillance immédiate du lieu saint et le châtiment direct de ses profanateurs. Cette force, cette vertu n'est par conséquent nommée à côté de Dieu que comme ce par quoi il se manifeste réellement, de même que dans les Psaumes 21, 14; 66, 7 ; 68, 35, au livre I des Paralipomènes, 16, 11, et il n'est pas le moins du monde question dans cet endroit d'un être indépendant de Dieu et substantiellement différent de lui.

Outre les commentaires sur toute la Bible, on peut consulter, sur le livre des Machabées, les *Commentaires* de Nic. Sérarius, de Gasp. Sanctius, de

(1) *Jérém.*, 39, 11 sq.
(2) 2, 4, 5.
(3) III *Rois*, 8, 4. II *Paral.*, 5, 5.
(4) *Jérém.*, 42, 17. *Esdras*, 1, 7-11.
(5) P. 446.
(6) III, 25 ; V, 2 ; XI, 8 ; XV, 12.
(7) Cf. X, 3, avec I *Mach.*, 4, 52 ; I, 20, 29 ; XI, 1, avec I *Mach.*, 4, 28 ; XIII, 24, avec I *Mach.*, 6, 31 ; IV, 11, avec I *Mach.*, 8.
(8) VI, 18 ; VII, 27 ; IX, 19-27 ; XI, 16-38.

(1) 3, 24-29 sq.

J.-E. Fullo, sur les deux livres des Machabées; les ouvrages cités plus haut de Frölich et Khell; puis Michaélis, *le Premier Livre des Machabées*, Gœtt., 1772, et Hasse, *le Second Livre des Machabées*, Iéna, 1786.

WELTE.

MACÉDO (FRANÇOIS), né à Coïmbre en 1596, entra dans la société des Jésuites en 1610 et passa plus tard dans l'ordre des Dominicains. Il vint à Paris vers la fin du ministère du cardinal de Richelieu, et obtint le titre de conseiller et de prédicateur ordinaire du roi. Après divers voyages en Angleterre, en Portugal, il alla, en 1656 ou 1658, à Rome, pour y professer la théologie au collége de la Propagande. Il y soutint pendant trois jours des thèses publiques sur les points les plus variés de la théologie et répondit à toutes les questions en vers latins. Appelé peu de temps après à Padoue pour y remplir une chaire de professeur, il donna pendant huit jours consécutifs les preuves les plus extraordinaires de ce singulier talent d'improvisation. Invité à décrire le combat des Géants et la fureur de Médée, il improvisa sur-le-champ sur ces deux sujets plus de 2,000 vers.

Il fit une épigramme en l'honneur de la république de Venise, qui en fut si flattée qu'elle la fit exposer dans la bibliothèque de Saint-Marc et qu'elle fit faire le portrait de Macédo par le sénateur Grimani. Plus tard Macédo, s'étant mêlé de matières politiques, tomba en disgrâce, fut mis en prison et y mourut en 1678 ou 1681.

Macédo possédait une érudition immense, une plume infatigable et une mémoire extraordinaire.

Il dit, dans un de ses derniers ouvrages, le *Myrothecium morale*, qu'il avait prononcé dans sa vie 53 panégyriques, 60 discours latins, 32 oraisons funèbres; qu'il avait composé 48 poëmes épiques, 123 élégies, 115 épitaphes, 212 dédicaces, plus de 3,000 épigrammes; qu'il avait improvisé plus de 150,000 vers et produit 44 volumes.

Il écrivit à plusieurs reprises contre Jansénius; l'ouvrage qu'il publia à cette occasion, *Mens divinitus inspirata, Innocentio X*, le fit appeler à Rome. On lui doit aussi une *Biographie de S. Turribius, de Lima*; une *Apothéose de S. François Xavier, de Ste Élisabeth de Portugal*; une *Histoire des Martyrs du Japon.*

Il eut avec le futur cardinal Moris une discussion littéraire qui ne tourna pas à son honneur; l'autorité supérieure arrêta la querelle, qui s'envenimait et devait se continuer à Bologne.

Cf. le *Journal des Savants*, 1703 et 1710, Moréri, édit. de 1759; *Dictionnaire universel*, par le P. Richard, Dominicain, 1760.

MACÉDOINE, Μακεδονία. Longtemps considérée comme une partie de la Thrace, la Macédoine était habitée par plusieurs peuplades de race illyrienne (1), dont la langue a laissé des traces dans les idiomes valaque et arnaute. Dans le premier quart du huitième siècle avant Jésus-Christ, des colons grecs, ayant à leur tête des Héraclides d'Argos, se fixèrent en Macédoine et fondèrent une petite monarchie héréditaire, dont le premier roi fut Perdiccas. Toujours en lutte avec les Thraces, ce petit État devint très-belliqueux, sans acquérir toutefois aucune importance vis-à-vis des autres républiques de la Grèce, avant l'époque où Philippe, le dixième de ses rois, monta sur le trône. Philippe, habile et brave, étendit peu à peu son royaume du Strymon et de la mer Égée jusqu'à l'Adriatique, dompta les Thraces, soumit les Péoniens et les Illyriens, conquit Amphipolis (358), s'empara des riches mines d'or

(1) Hermann, *Antiq. polit. des États de la Grèce*, p. 41.

de Krénida, qui lui rapportèrent annuellement un million d'écus, et lui permirent de s'assurer un parti dans presque toutes les villes helléniques. Il devint ainsi maître de la Grèce entière avant même d'avoir essayé le sort des armes contre elle. La victoire de Chéronée (338) acheva ce que l'or et l'intrigue avaient préparé, et mit un terme à la liberté de la Grèce.

Alexandre, fils de Philippe, remit, avant son expédition de Perse, le gouvernement de la Macédoine et de la Grèce à Antipater. Quoïque les villes grecques n'eussent ni garnisons macédoniennes à supporter, ni tribut à payer, l'espoir de recouvrer leur indépendance leur fit accueillir avec joie la nouvelle de la mort prématurée du héros macédonien; elles combattirent de nouveau pour leur liberté et succombèrent dans leur tentative. La Macédoine ellemême devint dès lors le théâtre d'une lutte acharnée entre les prétendants, qui se la disputèrent. Antipater avait, aux dépens de son propre fils Cassandre, désigné le prudent Polysperchon pour lui succéder, et donné par là le signal de longues agitations, auxquelles s'ajoutèrent les sanglantes dissensions de la famille d'Alexandre, les rivalités de ses capitaines, enfin les tentatives de l'aventureux Démétrius Poliorcète. Celui-ci essaya de reconquérir le pouvoir perdu par son père dans la bataille d'Ipsus, projet qui ne réussit toutefois qu'à son fils Antigone Gonatas, en 279. Antigone eut pour successeurs d'abord ses deux fils Démétrius II et Antigone Doson, et enfin son petit-fils, Philippe III (V) (221).

La ligue achéenne (251) avait rendu à la Grèce une sorte d'indépendance; mais, obligées de se défendre contre Sparte, les villes liguées furent dans la nécessité d'appeler la Macédoine à leur secours, ce qui rendit à cette province son empire sur la Grèce. Cependant, lorsque Philippe voulut transformer son hégémonie en une véritable domination et envahir l'Attique, Athènes eut recours aux Romains, suprême ressource depuis longtemps redoutée, et en effet redoutable pour tous. La victoire de Cynocéphale, remportée par Flaminius, soumit Philippe à une paix honteuse et l'obligea de donner son fils Démétrius en ôtage. Ayant, sur de faux soupçons, fait empoisonner cet infortuné prince, le chagrin qu'il en conçut le tua au milieu des préparatifs de la guerre qu'il allait avoir à soutenir contre les Romains. En effet ceux-ci, jaloux de la puissance de Persée, son second fils (naturel) et son successeur, lui déclarèrent la guerre. Après quelques succès Persée fut battu près de Pydna par Paul-Émile, fait prisonnier et traîné en triomphe dans Rome derrière le char du vainqueur (167 av. J.-C.). L'Écriture parle de ces deux derniers rois (1), Φίλιππον καὶ τὸν Περσέα Κιττιέων βασιλέα, ainsi que d'Alexandre le Grand (2), ὃς ἐξῆλθεν ἐκ τῆς γῆς Κεττειείμ (3). La Macédoine fut conquise et partagée en quatre provinces, et provisoirement déclarée libre. Mais des dissensions intestines rappelèrent l'ennemi, qui fit du pays une province romaine (142 av. J.-C.). Tite-Live décrit la province de Macédoine et ses quatre districts. *Prima pars*, dit-il, *Bisaltas habet, fortissimos viros; trans Nessum amnem incolunt et circa Strymonem, et multas frugum proprietates, et metalla, et opportunitatem Amphipolis, quæ objecta claudit omnes ab oriente sole in Macedoniam aditus. Secunda pars celeberrimas urbes Thessalonicen et Cassandriam habet, ad hoc Pallenen, fertilem ac frugiferam terram; maritimas quoque opportunitates ei*

(1) I *Mach.*, 8, 5.
(2) *Ibid.*, 1, 1.
(3) Cf. l'art. CHITTIM.

præbent portus ad Toronem ac montem Atho, alii ad insulam Eubœam, alii ad Hellespontum opportune versi. Tertia regio nobiles urbes Edessam, et Berœam, et Pellam, et Vettiorum bellicosam gentem; incolas quoque permultos Gallos et Illyrios, impigros cultores. Quartam regionem Eordæi, et Lyncestæ, et Pelagones incolunt. Juncta his Atintania, et Stymphalis, et Elimiotis. Lib. 45, c. 30.

S. Paul commença à prêcher l'Évangile en Europe par la Macédoine, après avoir été encouragé par une vision céleste à entreprendre cette mission. Néapolis, Philippes, Amphipolis, Apollonie, Thessalonique et Béroé sont les villes macédoniennes que visita l'Apôtre. L'Évangile y fit de rapides progrès. Cf. AMPHIPOLIS, BÉROÉ, etc.

SCHEGG.

MACÉDONIENS. *Voyez* PNEUMATOMAQUES.

MACÉDONIUS. *Voyez* PNEUMATOMAQUES.

MACÉRATION (*abus de la*). Il est essentiel de distinguer les abus de l'usage dans les questions délicates de l'ascétisme chrétien. La mortification, qui ressort de l'esprit et de la discipline du Christianisme, ne doit pas être confondue avec les exagérations couvertes de son nom ou de celui non moins respectable de la macération véritable. Un caractère essentiel de la mortification, c'est que non-seulement elle dérive d'une idée vraie, mais qu'elle s'unit à une humilité sincère, et que, dans la pratique, elle ne dépasse pas une juste et légitime mesure. De même que nous blâmons les abus d'une macération mal entendue, nous approuvons sans réserve la mortification véritable. On ne peut nier que quiconque travaille sérieusement à son amélioration morale, et veut assurer à l'esprit le légitime empire du corps, reconnaît que, dans certaines circonstances, il n'y a pas de moyen plus efficace pour brider les sens, pour mater la concupiscence, pour refréner des désirs immodérés, que de s'infliger volontairement des sensations douloureuses, désagréables ou incommodes; que l'expérience de tous les temps et de tous les hommes spirituels a constaté l'efficacité de ce régime de mortification. Il ne s'agit pas, en employant ces moyens, de se tourmenter vainement, de s'infliger d'inutiles tortures; il s'agit d'une victoire importante à remporter, de la victoire décisive de l'esprit sur la chair, et, par conséquent, du but même de la vie humaine, du terme et du couronnement de la moralité chrétienne (1).

Sans doute, là où manque le véritable esprit de l'humanité et le sens raisonnable de la moralité, il n'est pas étonnant que le remède puisse se tourner en poison, et qu'il se produise des écarts, des perturbations, des aberrations dont la vue nous remplit de surprise et d'horreur. L'abus, l'exagération insensée n'est jamais plus près de l'usage que dans les pratiques de ce genre, dans les choses où le feu couve sous la cendre, *latet ignis sub cinere doloso*. Il est presque impossible de croire jusqu'à quel degré de folie, de fureur, d'excentricité sauvage et barbare, le fanatisme de la macération peut pousser ses victimes; nous aurions à dérouler ici un spectacle par trop sombre si nous voulions décrire les tortures effrayantes qu'invente l'imagination fantasque et féroce des ascètes fanatiques. Si l'homme sensuel s'ingénie sans cesse à inventer de nouvelles jouissances, le fanatique qui se torture est, en quelque sorte, plus ingénieux encore pour imaginer chaque jour des souffrances et des supplices nouveaux. L'homme abandonné aux caprices de

(1) *Voy.* SENSUALITÉ.

sa volonté, d'un côté comme de l'autre, tombe dans les plus effroyables égarements, et a autant de peine à se modérer dans les tortures volontaires qu'il s'inflige que dans les jouissances raffinées qu'il recherche.

FUCHS.

MACHIAVEL (*Niccolo Macchiavelli*), un des hommes les plus malheureux qui aient jamais existé, si c'est un malheur que d'être le représentant de principes méprisables dont on n'est pas le père et qui sont le triste patrimoine de la presque totalité du genre humain. Le mot de *machiavélisme* est un véritable épouvantail qui, employé par tout le monde, n'effraye plus personne.

Machiavel naquit, en 1469, à Florence, d'une ancienne famille tombée dans l'obscurité. Sa vie publique commence au moment où les fils du grand Laurent de Médicis, mort en 1492, Pierre, Jean et Julien, furent, avec toute la famille des Médicis, chassés de Florence (1493). Machiavel, instruit et habile dans les affaires, fut bientôt revêtu des fonctions les plus importantes de la république, chargé de plusieurs ambassades à Rome et à la cour de France, et finit par être nommé secrétaire d'État. Lorsqu'en 1513 les Médicis rentrèrent dans Florence, Machiavel fut une des premières victimes de la réaction. Soumis à une sévère enquête, voire même, dit-on, à la torture, il fut destitué de toutes ses charges par Laurent, fils de Pierre de Médicis, mort en exil, et relégué de Florence dans un de ses domaines. Soit qu'il eût un penchant naturel pour les Médicis, soit que par prudence il sût se conformer aux circonstances, toujours est-il que le premier fruit littéraire de sa retraite forcée fut *le Prince, il Principe*, qu'il dédia au maître de Florence, qui l'avait banni. Machiavel, s'adressant directement aux Médicis, les appelle à se placer à la tête de l'Italie pour en chasser les barbares (Français, Espagnols), *à liberare l'Italia dei barbari.*

Ce livre dut être et fut, en effet, favorablement accueilli par les Médicis. Machiavel reçut bientôt de la part de Jean de Médicis, parvenu au trône pontifical, en 1513, sous le nom de Léon X, la mission de proposer un plan pour la réforme et la régénération de la république de Florence. Machiavel répondit au désir de Léon X par son *Discorso sopra il reformare lo Stato di Firenze, fatto ad istanza di Papa Leone decimo*, dans lequel il donna le conseil de maintenir la forme républicaine, mais de la constituer de telle façon que le principat demeurât assuré à la famille des Médicis.

A partir de ce moment Machiavel demeura au service des Médicis, sans prendre d'ailleurs aucune part à l'administration de l'État. Il consacra ses loisirs à des travaux littéraires. Ses principaux ouvrages furent un livre sur l'art militaire, *Arte della Guerra;* des commentaires sur les dix premiers livres de Tite-Live, *Discorsi sopra i primi dieci libri di Livio*, et une histoire de Florence, ou plutôt des histoires florentines, *dell' Istorie fiorentine.* Les principes qu'il exposa dans ses Discours sur Tite-Live le rendirent, disent les uns, encore une fois suspect aux Médicis, tandis que d'autres prétendent qu'il fut soupçonné d'avoir pris part à une conjuration contre le cardinal Jules de Médicis, plus tard le Pape Clément VII (neveu de Léon X). Mais cette opinion est réfutée par le fait de la dédicace des *Storie fiorentine* au Pape Clément VII, dédicace dans laquelle l'auteur exprime sa reconnaissance envers une famille qui l'a toujours comblé de ses faveurs.

Les données sur sa mort varient entre les années 1526 et 1530. Cette dernière date est la plus probable. Un fait certain, c'est que Machiavel, durant le second bannissement des Médicis (ce-

lui d'Alexandre, fils de Laurent, mort en 1519), vivait encore, assez méprisé du reste, et Paul Jovius dit formellement que Machiavel mourut peu avant la restauration des Médicis par Charles-Quint (*fato defunctus est paulo antequam Florentia, Cæsarianis subacta armis, Medicæos, veteres dominos, recipere cogeretur*). Or cette restauration eut lieu en 1531, tandis que l'expulsion avait eu lieu en 1527. Rien ne prouve, mais rien n'infirme non plus péremptoirement l'assertion de ceux (1) qui prétendent que Machiavel mourut en athée, en blasphémant (2), et qu'il fallut en quelque sorte le contraindre à recevoir le sacrement des mourants, etc.

Tout le mérite de Machiavel est dans ses ouvrages; nous avons déjà nommé les plus importants. Outre ceux-là on a encore de lui plusieurs dissertations historiques et politiques sur Lucques, Pise, la France, l'Allemagne, plusieurs esquisses biographiques, entre autres la biographie, faite de main de maître, de Castruccio Castracani de Lucques; des relations de ses ambassades (*Legazioni*), des discours, des mémoires, et quelques poésies dramatiques. Tous ces écrits ont été souvent réimprimés, soit isolément, soit ensemble; les plus récentes éditions complètes sont celles de Florence (1813, en 8 vol., et 1818, 10 vol. in-8°), et à plusieurs reprises traduits en français (3), en anglais, en espagnol, en allemand, etc. Machiavel est compté parmi les meilleurs écrivains italiens; quelques-uns le placent au-dessus de Boccace.

Ce qui a directement de l'intérêt pour nous, c'est le livre du *Prince*, qui renferme en résumé les principes dits machiavéliques, et qui a répandu dans le monde entier la réputation équivoque de leur auteur (1). Il importe de donner un court aperçu de la teneur de ce livre, si fort estimé par les uns, si fort déprécié par les autres.

La question fondamentale qu'il se pose est celle-ci : Comment les princes peuvent-ils régner et se maintenir dans leur pouvoir? *Come i principati si possono governare et mantenere.* La réponse dépend de la manière dont le pouvoir s'est formé, suivant qu'il est ou héréditaire ou conquis.

I. Les princes héréditaires se maintiennent sans difficulté; ils n'ont qu'à pratiquer une certaine prudence et à se préserver des fautes et des vices les plus grossiers. Il n'est, par conséquent, pas besoin d'en traiter longuement.

II. Les princes nouveaux, *nuovi principi*, doivent être distingués les uns des autres.

Ou bien ce sont des princes anciens qui sont devenus princes d'un État qu'ils ont conquis (*principati misti*), ou ils sont des princes tout à fait récents, c'est-à-dire devenus princes de simples citoyens qu'ils étaient, *nuovi tutti*. Leurs sujets, dans ce cas, ou ont déjà été soumis à un prince, ou étaient libres. Enfin la conquête a eu lieu soit par les propres forces du prince, soit à l'aide d'armes étrangères; par un coup de la fortune ou par des moyens de violence.

a. Si un prince conquiert un pays, il faut, pour se maintenir, en général, qu'il mette hors d'état de nuire ceux qu'il a lésés par la conquête; il faut qu'il se garde d'élever ceux qui l'ont aidé, tout en les satisfaisant d'ailleurs autant que possible.

Si le pays conquis est rapproché par la langue et les mœurs de l'État héréditaire qui se l'est annexé, le prince n'a qu'une chose à faire : anéantir l'ancienne

(1) Paul Jovius, *Elogia*.

(2) Théoph. Raynaudus, *De bonis et malis Libris*.

(3) Par Giraudet, 1799, 10 vol. in-8°; par Périès, 1823-1826, 12 vol. in-8°.

(1) *Le Prince* est traduit même en arabe.

famille régnante, et, du reste, laisser tout sur le pied ancien.

Si le pays conquis est éloigné et étranger, il faut :

1° Favoriser ceux qui ont une médiocre importance, abaisser complétement ceux qui étaient puissants ;

2° Fonder des colonies (aux dépens des habitants) ;

3° Ne laisser s'établir aucun étranger puissant dans le pays ;

4° Autant que possible demeurer dans le pays.

b. A-t-on conquis un pays libre : il est très-dangereux de lui laisser ses anciennes lois. Il est avantageux, mais insuffisant, d'y résider. Le moyen le plus sûr de conserver un pareil État, c'est de le bouleverser complétement.

c. Les princes qui le sont devenus par eux-mêmes, par leur talent, leur vertu, leur courage, et qui ont créé un État, comme Cyrus, Thésée, Romulus, Moïse, se maintiennent facilement et n'ont pas besoin d'instruction.

d. Mais ceux qui sont parvenus au pouvoir par une force étrangère ou par les jeux de la fortune, *con forza d'altri et per fortuna*, doivent, s'ils veulent se maintenir, être prudents, rusés, faux, sans foi, parjures, hypocrites, dévots en apparence, voleurs, dissipateurs, cruels, homicides, en un mot scélérats consommés, tels que César Borgia (1), modèle accompli des princes de cette catégorie. *Raccolte adunque tutte queste azioni del duca, non saprei riprenderlo; anzi mi pare, come ho detto, di proporlo ad imitare a tutti coloro che per fortuna et con le armi d'altri sono saliti all' imperio.*

e. Celui qui veut s'emparer du pouvoir par le crime, le meurtre, la trahison, doit commettre ces crimes d'un seul coup et en une fois, c'est-à-dire, par exemple, faire mourir tous les grands, tous les riches, tous les magistrats d'une ville d'un seul coup, pour qu'il n'ait pas besoin de recommencer plus tard et de raviver par là même la haine dont il est l'objet. A-t-il en une fois, en les tuant et les dépouillant, rendu les puissants inoffensifs : il est garanti pour tout l'avenir.

f. Celui qui, par la faveur de ses concitoyens, et sans l'emploi de la force, est devenu prince, doit se rendre populaire, même quand ce n'est pas le peuple, mais la noblesse, qui l'a élevé ; car il ne peut s'appuyer que sur le peuple et ne doit pas compter sur la noblesse. Mais ce qui est capital, c'est de se rendre indispensable. *E però un principe savio deve pensare un modo per il qual i suoi cittadini sempre et in ogni modo e qualità di tempo abbiano bisogno dello stato di lui, e sempre poi gli saranno fedeli.*

III. Viennent ensuite des règles pour les princes en général, c'est-à-dire pour les princes séculiers, car les princes ecclésiastiques n'en ont pas besoin ; ils sont absolument sûrs, et leurs peuples sont heureux, *solo adunque questi principati — sc. ecclesiastici — sono sicuri e felici.* — Ces règles se divisent en trois classes. Elles ont pour but :

1° La sûreté du pouvoir, qui se garde dans des citadelles et par des soldats. Les uns et les autres sont nécessaires. Ils ne sont utiles au prince qu'autant qu'ils servent au dehors, non contre ses propres sujets. La plus sûre forteresse est l'amour du peuple ; l'armée la plus fidèle, ce sont les sujets eux-mêmes, *milizie proprie ;* des soldats mercenaires, des troupes auxiliaires sont toujours un danger.

2° Les vertus qui font la réputation et le salut des princes, les fautes qui les déshonorent et les perdent. Ces vertus sont principalement la générosité, la clémence, la fidélité et la piété. Il serait fort désirable que tous les princes possédassent ces vertus ; mais, le

(1) *Voy.* Borgia (César).

monde étant ce qu'il est, cela n'est pas possible, et cela n'est pas nécessaire: l'apparence produit le même effet et rend les mêmes services. La générosité n'est nécessaire qu'au commencement d'un règne et n'est utile qu'autant qu'elle s'exerce avec le bien de l'étranger; si c'est aux dépens de celui des sujets, elle est pernicieuse. La clémence ne doit pas s'exercer aux dépens du bien général dans l'intérêt des individus, et, par conséquent, ne doit pas être appliquée au préjudice de la crainte nécessaire chez les sujets.

Il est rare qu'on puisse conseiller à un prince d'être fidèle à sa parole; car, s'il est fidèle tandis que les autres ne le sont pas, il est trompé. Il est tout aussi rarement nécessaire qu'il soit fidèle; car il y a toujours assez de gens qui se laissent tromper; et pourquoi ne le ferait-il pas dans son intérêt et à son profit? D'innombrables exemples prouvent que des princes sans foi et sans parole s'en sont très-bien trouvés. Un des exemples les plus évidents est celui d'Alexandre VI. Ce Pape ne dit jamais une parole vraie, ne tint jamais aucune promesse, trompa tout le monde, rusa sans cesse, et, malgré cela, il se trouva toujours des hommes qui le crurent, qui se laissèrent tromper, et tous ses plans lui réussirent. Un prince n'a nul besoin d'avoir de la religion; l'apparence suffit parfaitement. En un mot, il suffit, mais il faut qu'un prince PARAISSE pieux, fidèle, humain, probe, religieux, *tutto pietà*, *tutto fide, tutto umanità*, *tutto integrità*, *tutto religione;* mais il n'a pas besoin de l'*être* réellement, et il *ne doit pas* l'être s'il peut en souffrir du préjudice.

Ce dont un prince doit se préserver absolument, ce sont les fautes qui peuvent lui attirer la haine et le mépris, *odio e dispregio;* un prince odieux et méprisé est perdu sans ressource. Ces fautes sont:

1° Des empiétements sur la propriété matérielle et les droits conjugaux de ses sujets, *roba e donne de' sudditi;*

2° L'inconstance, l'incertitude, la mollesse, la lâcheté, l'irrésolution.

3° En outre un prince doit savoir quand il peut armer, quand il doit désarmer ses sujets; il faut qu'il fasse de grandes choses, qu'il acquière de la renommée; il faut qu'il sache être ami et ennemi; il ne doit jamais demeurer neutre quand ses voisins sont en guerre les uns contre les autres. Il doit protéger les arts et les professions libérales, honorer l'agriculture et l'industrie, donner des fêtes populaires, savoir choisir de bons conseillers et de bons ministres, éviter les flatteurs comme la peste, défendre son autorité contre ses conseillers.

Après ces explications générales sur les princes Machiavel aborde le but immédiat de son livre: il appelle les Médicis à se faire les libérateurs de l'Italie. Et avant d'entamer ce sujet:

1° Il remarque que les princes italiens ont perdu leur pouvoir et livré l'Italie aux étrangers parce qu'ils ont entretenu des troupes mercenaires, parce qu'ils se sont fait haïr des peuples comme des grands, parce qu'ils ont fui à l'approche du danger.

2° Il explique ce qu'on entend par le bonheur, *fortuna*. La fortune ne fait que la moitié de la besogne; l'homme doit faire l'autre moitié. Si la fortune doit tourner en notre faveur, il faut que nous l'y contraignions, et que nous agissions comme si tout le succès ne dépendait que de nous. La fortune ressemble aux femmes, qui sont favorables aux jeunes gens impérieux et hardis, et non à ceux qui sont timides et réservés, *e sempre*, *come donna*, *è amico dei giovani*, *perchè sono meno rispettivi*, *più feroci*, *et con più audacia la commandano*.

Cela dit, il sollicite les Médicis de

se mettre à la tête des Italiens et d'affranchir l'Italie des barbares. Toutes les circonstances, leur dit Machiavel, vous sont on ne peut plus favorables, non moins qu'autrefois à Moïse, à Cyrus et Thésée, c'est-à-dire que, de même que les Israélites étaient esclaves en Égypte, les Perses mécontents sous les Mèdes, les Athéniens dispersés au temps de Thésée, de même les Italiens sont actuellement esclaves, mécontents, divisés; ils sont tout prêts à suivre un chef qui voudra les affranchir, les unir, les rendre heureux, surtout un chef de la maison de Médicis, qui, par Léon X, s'est élevée au-dessus de toutes les maisons princières de l'Italie.

Tel est le sommaire du *Prince* de Machiavel.

Comment un tel livre n'aurait-il pas été lu et dévoré dans le monde entier et n'aurait-il pas été l'objet des discussions des hommes dans tous les temps? Jamais de pareils principes n'avaient été professés avec un pareil cynisme; jamais disciple de l'école cyrénaïque ou épicurienne ne s'était prononcé avec une telle impudence. Mais on se tromperait si l'on croyait pouvoir prononcer, d'après ce seul exposé, un jugement décisif sur Machiavel et son livre.

Machiavel a été compris de diverses manières, et, pour être juste, il faut comparer les différentes méthodes d'interprétation dont il a été l'objet. Elles se divisent en trois catégories.

1° La manière la plus directe est de prendre tout ce que dit Machiavel pour du comptant, comme étant sa pensée sérieuse, et par conséquent d'en prononcer la condamnation absolue. C'est de ce point de vue qu'a procédé Ambroise Catharinus, *De libris a Christiano detestandis et ex Christianismo penitus removendis*, Rom., 1552 (1).

C'est dans ce sens qu'ont écrit les écrivains dits antimachiavéliques, depuis Gentillet (*Discours sur les moyens de bien gouverner et de maintenir en bonne paix un royaume ou une principauté, divisés en trois livres, à savoir : du Conseil, de la Religion et Police que doit tenir un prince. — Contre Nicolas Machiavel, Florentin*, 1576), jusqu'à Frédéric II (*Antimacchiavelli ou Examen du* Prince *de Macchiavelli*, 1740), et tous ceux qui, s'appuyant sur ces adversaires du Florentin, ne se sont pas donné grande peine pour condamner Machiavel et représenter le danger de son livre. Tels le P. Possevin (1592) qui, comme l'a prouvé Conringius (*Nic. Macchiavelli Princeps*, Helmstadii, 1660, *Præf.*, p. 8 sq.), n'avait pas lu *le Prince*; Ribadéneira (*de Principe Christiano, adv. Macch. cæterosque hujus sæculi politicos*, Antv., 1603); le P. Lucchésini (*Saggio della sciocchezza di Nicolo Macch.*, Rom., 1697), etc., etc.

On peut difficilement admettre ce point de vue; il est faux, surtout s'il s'associe à l'opinion que Machiavel a conseillé une sanglante tyrannie et n'a pas considéré les crimes qu'il recommande comme des infamies. Toutes les faces du livre, de quelque côté qu'on l'examine, et les autres écrits de l'auteur sont contraires à ce point de vue. On ne peut pas d'ailleurs, pour soutenir cette opinion, en appeler au jugement de l'Église. Sans doute *le Prince* a été condamné, mais seulement sous Clément VIII, c'est-à-dire près de cent ans après son apparition. Cela prouve que, dans le commencement, l'Église l'a compris autrement que les adversaires de Machiavel. Cette sentence de condamnation ne fut rendue que lorsque le livre fut devenu réellement dangereux par les discussions et les malentendus qu'il avait fait naître.

2° Le second parti attribue précisément le sentiment et l'intention con-

(1) *Voy.* CATHARINUS.

traires à Machiavel. Véritable ami du peuple, ennemi de toute tyrannie, dit Albéric Gentilis (*de Legationibus*, III, 9), Machiavel voulait faire connaître la perversité des tyrans, l'exposer à tous les yeux pour instruire, non les princes, mais les peuples : *Itaque tyranno non favet. Sui propositi non est tyrannum instruere, sed, arcanis ejus palam factis, ipsum miseris populis nudum et conspicuum exhibere... Consilium fuit ut sub specie principalis eruditionis populos erudiret.*

A la tête de ce parti est Bacon de Vérulam, qui loue Machiavel d'avoir mis les princes hors d'état de nuire en dévoilant sans réserve leur perversité et leurs crimes (1). On est naturellement porté à adopter cette opinion quand on aime à constater dans un homme des sentiments humains. Elle a d'ailleurs pour garant la dédicace et la conclusion du livre, ainsi que le Mémoire rédigé à la demande de Léon X sur la réforme de la république de Florence, et surtout les discours sur Tite-Live, écrits dans un sens complétement républicain.

Cependant en admettant cette opinion on enlève tout principe au livre du *Prince*. On ne peut guère admettre qu'un ouvrage élaboré avec tant de soin ne soit pas établi sur des principes politiques généraux et ne soit pas autre chose qu'une compilation de faits destinée à rendre odieuse une certaine forme de gouvernement. On reconnaît dans les autres ouvrages de Machiavel des principes politiques bien arrêtés, et il n'y a pas de doute que ces mêmes principes sont l'âme du *Prince*. Si l'opinion de Bacon était juste, on ne comprendrait pas pourquoi Machiavel dit que les crimes les plus honteux sont indispensables pour les *nouveaux* princes. Il aurait atteint son but aussi bien et mieux en démontrant historiquement que tous les princes nouveaux agissent de telle ou telle façon, et en apprenant aux peuples comment ils ont à se défendre contre de tels princes. En outre, sans être un homme absolument réprouvé, Machiavel ne se montre pas toutefois comme un zélateur très-remarquable du droit et de la vertu. Et c'est là ce qui justifie la troisième manière d'envisager et de juger le livre du *Prince*.

3° La plupart des politiques qui se sont occupés de Machiavel ont défendu le livre du *Prince* en le prenant tout simplement tel qu'il est. C'est, dit par exemple Bocalin, un fidèle portrait des princes actuels. Or n'est-il pas injuste de condamner le portrait, tandis qu'on honore, estime et glorifie l'original ? « Ce ne sont pas les princes dit Bayle, qui ont rien appris de Machiavel, c'est Machiavel qui a été à l'école des princes; qu'on condamne, qu'on brûle son livre, la politique restera toujours la même. » « Il faut, ajoute-t-il, par une malheureuse et funeste nécessité, que la politique s'élève au-dessus de la morale. » Il faut, dit Conringius (1), s'occuper, en politique, non pas d'un État idéal, mais de l'État réel, comme l'a fait Aristote. Amelot de la Houssaye, traducteur français du *Prince*, s'exprime de même : « Ceux qui blâment Machiavel n'entendent rien à la raison d'État; de là vient que des hommes d'État, des princes, qui entrent en carrière, condamnent Machiavel; mais dès qu'ils sont parvenus au pouvoir ils se montrent ses fidèles disciples et suivent pas à pas les leçons de sa politique. Frédéric II est une preuve de la justesse de cette observation, lui qui, non-seulement comme roi, fut un Machiavel consommé, mais qui, dans son Antimachiavel (2),

(1) *De Augm. scient.*, VII, 2.

(1) L. c., *præf.*
(2) Publié par Voltaire.

s'enveloppant d'une sainte et vertueuse apparence, professa le plus pur machiavélisme.

Si cette troisième manière de comprendre *le Prince* est juste, la valeur du livre résulte de l'exposition qu'il fait de la politique telle qu'elle se pratique en réalité.

En quoi consiste cette politique? A concevoir un plan dans un certain intérêt personnel, à avoir un but marqué et à s'efforcer de parvenir à ce but en mettant en mouvement non-seulement ses propres forces, mais encore celles des autres; en employant à son profit tout ce qu'on rencontre sur son chemin, en anéantissant ou mettant de côté tout ce qui fait obstacle.

Il y a deux espèces d'hommes et deux espèces d'États et de chefs d'États. Les uns agissent et se meuvent dans le cercle qui leur est assigné :

1° Respectant le domaine (la propriété, les droits) de tous les autres, tout comme ils veulent être respectés dans le leur;

2° Abandonnant le succès à Celui qui dirige l'ordre du monde et tous les détails de ce monde.

Les autres agissent :

1° Comme s'il n'y avait pas un ordre général soumis à la direction d'un Être unique et suprême, qui se mêle de l'ensemble et du détail;

2° Et ceux-là, par là même, ne se restreignent pas au cercle qui leur est assigné, mais se font centre, pour attirer tout à eux et tirer profit de tout.

En d'autres termes, les uns observent le droit, les autres ne l'observent pas, ne faisant absolument que ce qu'ils pensent leur être utile, c'est-à-dire ce qu'ils pensent pouvoir servir au but qu'ils se sont proposé, dans leur propre et unique intérêt.

La politique des premiers est dite morale; celle des seconds est appelée immorale.

Or c'est cette dernière qui est la politique machiavélique. Nous la rencontrons dans les autres écrits de cet auteur comme dans son *Prince*. La reconnaître et savoir agir conformément à ses principes, constitue toute la sagesse politique. Que ce que cette sagesse ordonne viole les droits d'autrui, contredise les lois divines, ou non, ce n'est pas la question. Il ne s'agit pas de ces droits et de ces lois. Les explications nécessaires à ce sujet sont l'objet de la philosophie abstraite du droit. L'objet de la politique, en tant que science positive, n'est autre que cette prudence ou cette sagesse. Appliquons-nous cette politique à une république: il en résultera une conduite telle qu'on a pu l'observer à Sparte, ou, après les guerres persiques, à Athènes, aujourd'hui en Angleterre; s'applique-t-elle à un prince futur, usurpateur ou conquérant: nous aurons le prince de Machiavel.

La politique du *Prince* n'est donc qu'une partie de sa politique générale, mais une partie parfaitement correspondante à l'esprit de l'ensemble. Machiavel, dit Frédéric II, et après lui Stahl (1), est le Spinoza de la politique. Il se sépare, comme celui-ci, du Dieu vivant, et tous deux amènent nécessairement, par cette séparation, en philosophie le spinosisme, en politique le machiavélisme. Si l'on abandonne quelque chose à la conduite d'une puissance supérieure, toute cette politique s'écroule; si l'on veut veiller à tout soi-même, on arrive nécessairement à cette unique ligne de conduite. Mais cette politique ne peut être appelée machiavélisme que dans le sens où la philosophie moderne, résolûment et sciemment athée, s'appelle spinosisme. Machiavel a eu le malheur d'être le premier dont on a appliqué le nom à une

(1) *Hist. de la philosophie du droit*, I, 339.

théorie qu'il n'a pas inventée. Elle existait longtemps avant lui, elle fut de son temps surtout la politique de tout le monde. Elle se montre chez lui dans sa forme la plus odieuse, parce qu'elle s'y manifeste tout entière, aux deux extrémités politiques : dans le gouvernement d'un prince qui, dans ce cas, est un tyran; dans le gouvernement d'un peuple livré à la pure démagogie.

Machiavel a-t-il écrit le livre du *Prince* seulement pour donner une forme nette, précise et complète à la politique qui se révèle dans tous ses écrits, surtout dans ses commentaires sur Tite-Live et dans son histoire de Florence, ou a-t-il eu des vues et des intentions secondaires, comme de prémunir les Médicis contre le projet d'ériger une monarchie formelle par l'abolition de la constitution républicaine? C'est ce qui n'a aucune importance pour nous, si cela n'est pas sans intérêt pour fixer le caractère de Machiavel.

Quoi qu'il en soit, Machiavel est à plaindre : 1° d'avoir appartenu à cette classe d'hommes qui ne tiennent pas compte de ce que la vie des hommes, comme la vie de la nature, est soumise à une loi divine unique, immuable et inviolable; 2° d'avoir donné son nom à une théorie immorale dont tout le monde est coupable, et que chacun pratique tout en en rougissant.

Ceux qui ont osé dire que le machiavélisme était essentiellement la politique de la cour des Papes et des États catholiques, tandis qu'il ne pouvait prendre racine dans les États protestants, grâce au vrai Christianisme qui les anime, comme l'a dit récemment encore, après beaucoup de ses coreligionnaires, Matthäi (1), ont avancé une méchanceté et une absurdité à laquelle il n'y a rien à répliquer.

(1) *Rapport du Christianisme et de la politique*, Gœttingue, 1850, p. 4.

On trouve une riche collection de jugements sur Machiavel, tirés des auteurs anciens, dans *Tob. Magiri Eponymologium criticum*, etc., Francof. et Lipsiæ, 1697. Cf. Bayle, *Dict. hist.-crit.*, et Artaud de Montor, *Machiavel, son génie et ses erreurs*, Paris, 1833; Venedey, *Machiavel, Montesquieu, Rousseau*, Berlin, 1850.

MATTES.

MACHMAS (*Michmas*), מכמס, מכמש, c'est-à-dire trésor (lieu, maison du trésor), ville de la tribu de Benjamin, importante par sa position, aujourd'hui le village de Makhmas, situé à l'est de Béthel, à neuf milles romains nord de Jérusalem. Cette ville dominait l'entrée septentrionale d'un défilé formé par deux rochers abruptes, s'avançant en forme de dent, Boses (בצץ, le saillant) et Séné (סנה, le roc, l'écueil). Les Philistins s'étaient emparés de ce défilé et avaient étendu de là leurs ravages sur toute la contrée septentrionale de Juda (1), et d'abord sur la tribu de Benjamin, tandis que Saül campait avec 600 hommes au sud du défilé. Plus tard on retrouve Saül à Migron (2), en présence des Philistins qu'il fait battre en retraite, grâce à l'entreprise hardie de Jonathas qui escalade le défilé et attaque d'en haut l'ennemi surpris. La crainte du Seigneur s'empare d'eux et les disperse. La description que fait Isaïe de la marche de l'armée assyrienne à travers les défilés de la Judée est imaginaire (3), mais elle prouve que Machmas était le dernier obstacle qui empêchât la conquête de Jérusalem. Jonathas Machabée résida à Machmas jusqu'à ce qu'il pût occuper Jérusalem. La contrée environnante était renommée pour son extrême fertilité. Robinson vit dans le Makhmas moderne beau-

(1) I *Rois*, 13, 17.
(2) *Ibid.*, 14, 2.
(3) *Isaïe*, 10, 28-32.

coup de fondations de murailles, formées de grandes pierres de taille, et quelques débris de colonnes.

MACHSOR (מחזור, retour, mouvement circulaire, de חזר, revenir); c'est le nom du rituel hébreu pour toute l'année, tandis que le livre de prières quotidiennes des Juifs se nomme communément *Théphilla* (תפלה, prière). Le Machsor qui complète la Théphilla, dont il suit la division pour l'office quotidien et celui de tous les jours de l'année, n'en diffère que par diverses additions, notamment par les cantiques des fêtes. Un Machsor complet renferme, outre les prières rédigées en prose :

1° Des cantiques de fêtes de divers auteurs ;

2° Les chapitres du Pentateuque et des Prophètes qu'on lit les jours de fête ;

3° Les חמש מגילות (cinq rouleaux, cinq livres, c'est-à-dire le Livre de Ruth, Esther, le Cantique des cantiques, les Lamentations de Jérémie et l'Ecclésiaste) ;

4. La Pirke aboth, sentences des Pères. C'est le neuvième traité, מסכת, de la quatrième partie, סדר, dans les éditions ordinaires de la Mischna ; dans le Talmud c'est le dernier traité de cette partie.

Mais il y a des machsorim abrégés, qui ne renferment que les prières et les cantiques des fêtes. Ils diffèrent aussi, quant au rit, suivant les diverses nations, les diverses contrées où l'on s'en sert. Il y a des machsorim italiens, allemands, polonais, espagnols et portugais, qui sont conformes aux usages et aux rites des Juifs de ces diverses nations, souvent toutes réunies dans la même ville et la même communauté. La partie la plus importante du Machsor est la poésie mêlée à leurs prières, pour les jours de fête. Ces hymnes, nommés habituellement *Pijutim* (פיוטים), mot d'emprunt se rapportant à *poeta*, renferment d'une part des idées talmudiques, et d'autre part sont des produits de la spéculation religieuse aristotélico-scolastique du moyen âge ; aussi les Juifs qui n'ont pas fait d'études spéciales à cet égard ne les comprennent pas d'ordinaire. Leur forme imite la poésie arabe, très-souvent avec beaucoup de bonheur. Cependant on ne peut dire que toutes soient réussies ; il y en a qui sont d'un goût équivoque, qui se plaisent dans de vains jeux de mots, et qui sont si pauvres d'idées que Heidenheim, le Kimchi des temps modernes, qui a traduit le Machsor en allemand et l'a commenté en hébreu, en a laissé de côté bien des pièces, parce que, dans une autre langue, elles n'eussent pas été supportables. Malheureusement les nouvelles éditions omettent le plus beau poëme de l'hébraïsme extrabiblique, כתר מלכות, qui a été publié en allemand sous le titre de *Couronne royale de ben Gabirol*, et traduit en vers par Léopold Stern, Francfort-sur-le-Mein, 1838.

Les auteurs de ces hymnes nommés *Peitanim*, פיטנים, dont on trouve la nomenclature alphabétique, avec quelques détails, dans l'introduction hébraïque qui précède l'édition du Machsor de Heidenheim, peuvent se diviser en deux classes :

1° Les Espagnols, qui fleurirent surtout de 1070 à 1170, et à la tête desquels se trouvent Salomon ben Gabirol, Isaac ben Girath, Moïse ben Esra, Iehuda Hallevi, Abraham ben Esra ;

2° Les Germano-Français, qui vécurent environ de 1040 à 1293. Ceux-ci sont en majeure partie des imitateurs de l'Italien Kalir.

Les manuscrits et les éditions du Machsor sont innombrables. La première édition et la plus rare est celle de Soncino et de Casal maggiore, de 1486. Les réimpressions de Soncino faites à Pésaro sont aussi rares. Celle de Bologne

de 1541 passe pour la plus complète et la plus estimée de toutes. Elles sont toutes d'après le rit italien.

La première édition conforme au rit allemand est celle d'Augsbourg, de 1536; la première suivant le rit polonais est celle de Prague, 1533. Schmid, à Vienne, a publié des éditions plus récentes : Machsorim suivant le rit polonais, en deux parties; on a les mêmes, traduites en allemand, en dix parties; — Machsor suivant le rit allemand, cinq parties; — Machsorim pour le rit italien; — Machsor pour le rit espagnol, trois parties. — L'édition aujourd'hui en usage en Allemagne est celle de Heidenheim, en cinq parties (d'après les cinq fêtes : nouvel an, jour d'expiation, fête des Tabernacles, Pâques, Pentecôte), avec une traduction allemande. La meilleure édition est celle de Rödelheim. — En général, pour ce qui concerne les machsorim, leurs éditions, arrangements, histoire, etc., cf. de Rossi, *Dictionnaire historique des Auteurs judaïques*, traduit par Hamberger; Dukes, *Poésies néo-hébraïques;* Heidenheim, *Introduction*, citée plus haut; Wolf, *Bibliotheca Hebraica;* Zunz, *Cours de Religion, Catalogue de la Librairie hébraïque* de François de Schmid et J.-J. Buch; *Catalogue des livres hébreux publiés à Prague.* On trouve aussi des détails isolés dans les gazettes judaïques modernes, par exemple, בכורי העתים כרם המד, *l'Orient*, de Furst; la *Gazette* de Geiger; Busch, *Calendrier et Annuaire pour les Israélites, etc.*

MACRINE (SAINTE). *Voyez* BASILE LE GRAND.

MADELEINE (SAINTE). Marie-Madeleine, *Maria Magdalena*, est ainsi nommée dans l'Écriture sainte :

1° Dans S. Luc, 8, 2, qui rapporte qu'elle se trouvait avec d'autres pieuses femmes que Jésus avait délivrées de mauvais esprits et guéries de maladies, et qui l'accompagnaient dans ses voyages à travers les villes et les bourgades de la Galilée. S. Luc dit expressément d'elle : « Marie, surnommée Madeleine, de laquelle sept démons étaient sortis ; »

2° Dans S. Matthieu, 27, 56; S. Marc, 15, 40, et S. Jean, 19, 25, qui la nomment parmi les femmes qui avaient suivi Jésus de Galilée pour le servir, qui assistèrent à son crucifiement et le virent de loin;

3° Dans S. Matthieu, 27, 61, et 28, 1; S. Marc, 15, 47, et 16, 1, 9; S. Luc, 24, 10, et S. Jean, 20, 1, 18, qui la citent parmi les femmes qui regardèrent où l'on déposait le corps de Jésus, vinrent au tombeau avec des aromates, et reçurent des anges la nouvelle de la résurrection du Seigneur, avec l'ordre de la communiquer aux disciples. S. Jean, 20, 1—18, raconte surtout en détail ce que S. Marc ne rappelle que brièvement, savoir que le Christ apparut d'abord à Marie-Madeleine, de laquelle sept démons étaient sortis.

Il est tout à fait vraisemblable que Marie reçut le surnom de Madeleine de Magedan ou Magdala (Magdalel, Jos., 19, 38), ville située à une demi-lieue au sud de Tibériade.

L'Église latine croit généralement, du moins depuis le Pape S. Grégoire Ier († 604), que Marie-Madeleine est la même que Marie, sœur de Marthe et de Lazare, qui, six jours avant sa mort, parfuma le Seigneur dans la maison de Simon le Lépreux, à Béthanie (1), et que la pécheresse publique qui déjà, antérieurement, avait oint les pieds du Sauveur à Naïm, dans la maison d'un pharisien (2).

Cette opinion générale de l'Église latine, contre laquelle l'exégèse a peu d'objections à faire qui n'aient déjà été solidement réfutées (3), fut, au seizième

(1) *Matth.*, 26, 6-13. *Jean*, 11, 1-3, et 12, 1-8.
(2) *Luc*, 7, 37.
(3) Voir surtout Bolland., 22 julii, *in Vita*

siècle, attaquée par Lefèvre d'Etaple (1), qui chercha à démontrer que Marie-Madeleine, Marie, sœur de Lazare, et la pécheresse publique étaient trois personnes différentes.

Beaucoup de savants catholiques, entre autres l'évêque de Rochester, Fisher, entrèrent en lice pour combattre l'opinion de Lefèvre d'Étaple. Malgré cela elle fit son chemin, notamment en France, et elle compta des savants tels qu'Estius (2), Tillemont, Launoy, parmi ses partisans. Ils l'appuyèrent non-seulement sur l'Écriture, mais sur plusieurs Pères, surtout de l'Église grecque, sur les ménologes grecs, qui donnent pour la pécheresse, pour Marie-Madeleine et pour Marie, sœur de S. Lazare, trois jours de fêtes différents (savoir : le 1er mars, le 22 juillet et le 18 mars), comme sur les martyrologes latins de Rhaban Maur et de Notker, qui font à des jours différents mémoire de Marie, sœur de Marthe, et de Marie-Madeleine, l'une le XIV cal. febr., l'autre le 22 juillet; et enfin sur des notices relatives à la sépulture de Marie-Madeleine et de Marie, sœur de S. Lazare, suivant lesquelles la première serait ensevelie à Éphèse (tel est le dire de Modeste, patriarche de Jérusalem au commencement du septième siècle ; de Grégoire de Tours, *Gl. M.*, c. 30, et de la *Vie de S. Willibald*); la seconde serait inhumée avec sa sœur et son frère à Jérusalem. On peut lire tout ce que le savant Bollandiste Sollier répond aux raisons alléguées par les partisans de Lefèvre d'Étaple en faveur de leur opinion, dans le *Comment. præv. ad Vit. S. M. Magdalenæ*, §§ 5, 8-11. Le même savant montre, dans les §§ 11, 12 et 13, qu'il n'y a aucun fondement dans

S. Mariæ Magdalenæ, Comm. præv., §§ IV, VI, VII.

(1) *Voy.* FÈVRE (Le) *d'Étaple*.

(2) *Voy.* ESTIUS.

la légende, vraisemblablement née au onzième siècle, suivant laquelle le corps de Marie-Madeleine aurait été transféré de Jérusalem ou de la ville d'Aix, en Provence, au couvent de Vézelay, dans le diocèse d'Autun. Il dit toutefois qu'il n'est pas invraisemblable que Marie-Madeleine ait abordé avec Marthe, Lazare et quelques autres disciples de Jésus, dans les Gaules, soit morte en Provence, et ait été ensevelie dans l'ancien couvent des Dominicains de Saint-Maximin, au diocèse d'Aix. Cette opinion a été combattue par Launoy et défendue par d'autres avec autant de vivacité que s'il s'était agi d'un dogme historique.

En dernier lieu M. l'abbé Faillon, dans son livre intitulé : *Monuments inédits sur l'apostolat de Ste Marie-Madeleine en Provence*, a très-solidement établi la réalité de cette tradition, sur laquelle est fondé l'opuscule du R. P. Lacordaire sur le même sujet (1).

Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. II, sur *Marie-Madeleine;* Alex. Nat., *Hist. eccles. sæculi I*, dissert. 17, *de B. M. Magdalenæ, Lazari et Marthæ in Gallias appulsu, deque illorum reliquiis Provinciæ vindicatis.* Dans la *mantissa* de cette dissertation Alexandre Natalis défend cette proposition : *Græcorum Patrum nonnulli plures mulieres evangelicas unctrices Domini asseruerunt ; Latini Patres contrariam plerumque propugnarunt sententiam; porro, licet neutra opinio Scripturæ sacræ palam aperteque repugnet, eidem magis consona est Latinorum Patrum assertio, mulierem unicam statuentium.*

SCHRÖDL.

MADELEINE DEI PAZZI (STE), née à Florence en 1566, tenait, du côté de

(1) *Ste Marie-Madeleine*, par le R. P. H.-D. Lacordaire, des Frères prêcheurs, membre de l'Académie française, Paris, 1860.

son père, à l'illustre famille des Pazzi, et du côté de sa mère à la famille des Buondelmonti. Elle reçut au baptême le nom de Catherine (de Sienne), qu'elle se proposa pour modèle dès qu'elle eut connaissance d'elle-même. A l'âge de sept ans l'unique joie de la jeune Catherine était de prier dans des lieux retirés, de donner aux pauvres les morceaux dont elle se privait pour eux, d'enseigner la religion à des enfants plus jeunes qu'elle, de souffrir pour Jésus et avec Jésus. Elle grandit à cette école de la Passion du Sauveur. Les délices qu'elle y trouvait lui faisaient fuir les distractions de son âge avec l'ardeur que ses compagnes mettaient à les rechercher.

Sa dévotion au Sacrement de l'autel était merveilleuse; elle aimait surtout à s'entretenir avec les jeunes filles qui venaient de faire leur première communion et qui avaient pour elle un attrait mystérieux et irrésistible. Elle fut reçue dès l'âge de dix ans à la table du Seigneur, et ce fut à ce banquet céleste qu'elle s'unit à jamais à Jésus-Christ en lui consacrant sa virginité; ce fut là que son amour prit son essor; l'horreur innée qu'elle avait du mal s'accrut au point qu'elle passait des nuits entières à pleurer d'avoir entendu dire de mauvaises paroles. A l'âge de seize ans, dédaignant tous les partis qui s'offraient à elle, elle entra dans le couvent des Carmélites de Florence. Elle choisit cet ordre surtout parce qu'elle pouvait y recevoir presque tous les jours la sainte Communion. Elle prit l'habit le 30 janvier 1583. Au moment où le prêtre lui remettait le crucifix en main, en lui disant : « Je ne me glorifierai en rien que dans la croix du Sauveur, » son visage s'illumina du feu de l'amour divin, qui fit de son cœur un holocauste perpétuel et lui inspira souvent le désir de vivre uniquement afin de souffrir davantage. Pendant son noviciat elle tomba gravement malade, et comme on désespérait de sa guérison, on lui permit de faire profession avant le terme ordinaire. Elle prononça ses vœux avec une joie profonde, et ce fut immédiatement à la suite de cet acte solennel qu'elle eut pour la première fois une extase, pendant laquelle la pâle et maigre Madeleine (c'était son nom de religion) parut radieuse et d'une beauté divine, et demeura près de deux heures absorbée dans la contemplation et les yeux constamment fixés sur le crucifix. A dater de ce moment, pendant quarante jours de suite, elle fut chaque matin, après avoir communié, ravie en Dieu, nageant comme dans une mer immense de lumière et d'amour. Durant cet état extatique, qui se renouvela souvent jusqu'à la fin de sa vie, elle s'entretenait tantôt avec les personnes divines, tantôt avec la sainte Vierge et les saints, faisant la demande et la réponse, et changeant à chaque fois d'une manière merveilleuse, suivant l'interlocuteur, le ton de son discours et le son de sa voix. Ces extases l'enlevaient quelquefois à elle-même au milieu de ses travaux et de ses occupations ordinaires, qu'elle n'en continuait pas moins comme d'habitude. Un an après sa profession, qu'elle avait faite le 27 mai 1584, à la paix intérieure dont elle avait joui et aux délices qui l'avaient inondée succéda un état horrible et extraordinaire de souffrance et d'épreuve, qui dura cinq années consécutives. Les tentations de toute espèce, le blasphème, le désespoir, l'impureté, la gourmandise, la désobéissance, les attaques les plus effroyables de la part des démons, l'absence de toute consolation au milieu des plus rudes combats, tout s'unit pour lui faire subir des tortures inouïes; la vue du crucifix, l'humilité et l'obéissance lui donnèrent toutefois la force de tout supporter. Enfin, le jour de la Pen-

tecôte 1590, le temps d'épreuve fut achevé. Après la sainte Communion son visage brilla subitement d'une joie extraordinaire, et, serrant la main de sa supérieure, elle dit : « L'orage est passé ; louez et remerciez avec moi notre aimable Créateur. » Elle fut à jamais délivrée de ces effroyables épreuves ; son âme, purifiée et enracinée en Dieu, fut inondée de grâces extraordinaires et devint comme le temple du Seigneur ; le feu du ciel semblait consumer son corps. Dans l'enthousiasme de son amour elle invitait le monde entier à aimer avec elle l'amour divin ; elle demandait les ailes de la colombe pour traverser les espaces et apprendre à toutes les créatures à chanter l'hymne de l'amour. Cette charité divine lui inspirait une ineffable douleur à la vue des outrages faits à Dieu ; elle offrait en expiation ses prières et ses pénitences ; elle implorait sans relâche la grâce divine pour les pécheurs, les hérétiques, les païens, et notamment pour les prêtres indignes. Cependant elle était d'une infatigable activité dans ses fonctions de directrice des écoles du couvent, de maîtresse des novices et de sous-prieure ; elle y portait comme partout une sagesse et une prudence surnaturelles. Les œuvres de la charité, disait-elle, sont préférables aux extases, aux visions, aux révélations et à toutes les grâces de ce genre ; car celles-ci ne sont qu'un pur don de Dieu, tandis que dans les œuvres de la charité l'âme fait une partie de la besogne divine. Durant les dernières années de sa vie elle eut beaucoup à souffrir de son état maladif ; elle demanda à souffrir longtemps sans consolation, afin de goûter plus sérieusement le calice de la Passion du Sauveur. Son âme fut enfin délivrée de ses liens terrestres le 25 mai 1607. Lorsqu'on l'exhuma, un an après, son corps était intact, et pendant douze jours il en découla une huile sainte et miraculeuse. Urbain VIII la béatifia en 1607 ; Alexandre VII la canonisa en 1669.

Voyez Bolland. *ad* 25 *Maji, in vita S. Magd.*, et *le Mysticisme chrétien* de Görres, t. I et II.

SCHRÖDL.

MADELEINE (ORDRE DES PÉNITENTES DE SAINTE-). Les couvents les plus anciens et les plus nombreux de cet ordre se trouvaient en Allemagne dès le commencement du treizième siècle. On n'en connaît pas le fondateur. Les Papes Grégoire IX (1227-41) et Innocent IV (1243-54) lui accordèrent divers priviléges importants. Il y avait aussi des religieux de cet ordre placés sous la direction spirituelle des religieuses. Cet ordre eut d'abord pour but de recueillir et de convertir les pécheresses publiques ; plus tard il reçut des filles irréprochables, qui conservèrent néanmoins le nom de Pénitentes, pour marquer l'austérité de leur vie. Leur costume était blanc, et de là leur nom de *Dames blanches*.

En 1272 les premières maisons des Pénitentes de Sainte-Madeleine en France furent fondées, l'une à Marseille, l'autre à Paris ; elles furent soumises à la règle de Saint-Benoît et dirigées par des religieux du même ordre (1). Des établissements du même genre furent créés à Naples (1314) et à Metz (1432).

Il faut distinguer de la maison de Paris, que nous venons de mentionner, le couvent des *Madelonettes*, créé en 1618, et en général les diverses maisons d'ordres et de noms différents ayant pour but la conversion des femmes de mauvaise vie, telles que les couvents du Bon-Pasteur, de Saint-Pélagion, de Saint-Théodore, etc., etc.

En 1629, la direction du couvent de Sainte-Madeleine fut remise aux reli-

(1) *Voir* Hélyot, *Hist. des Ordres relig.*, t. III, p. 401.

gieuses de l'ordre de la Visitation, puis elle passa aux Ursulines, et enfin aux Sœurs hospitalières de la Miséricorde.

Les statuts proposés en 1637 reçurent en 1640 l'approbation de l'Église, et la maison fondée en 1629 devint un couvent qui en produisit deux autres, l'un à Bordeaux, l'autre à Rouen.

L'on connaît plus exactement la constitution de ces trois maisons.

Il était défendu, sous peine d'excommunication, de recevoir d'autres filles que des filles de mauvaise vie, ou des filles dont les parents demandaient l'admission parce que leur moralité était menacée. Les membres de la communauté formaient trois classes : à la première appartenaient les pénitentes qui, après un temps suffisant d'épreuve, étaient admises à prononcer des vœux ; cette classe portait le nom de Sainte-Madeleine, sublime modèle des pécheresses repenties ; leur règle était assez sévère. La seconde classe, celle de Sainte-Marthe, comprenait les pénitentes non encore admises à prononcer leurs vœux, parce qu'on ne les en jugeait pas dignes, ou parce qu'elles étaient incapables de les prononcer par divers motifs, tels qu'un mariage encore existant. Il fallait un noviciat de deux ans pour passer de la seconde classe à la première. Les pénitentes de la seconde passaient leur temps à prier, à méditer, à travailler. Quand elles étaient amendées et sérieusement confirmées dans la pratique de la vertu, on leur laissait le choix de rentrer dans le monde ou de passer dans la première classe.

La troisième classe, celle de Saint-Lazare, comprenait surtout des jeunes filles qui, contre leur gré, avaient été confiées à l'établissement pour être corrigées. Une clôture sévère, la mortification, la prière, le travail, l'exemple des sœurs de la seconde classe devaient servir à les corriger, à les ramener dans la voie de la vertu. Elles mangeaient et couchaient à part ; elles étaient instruites et dirigées par les sœurs de la seconde classe. De fréquentes épreuves faisaient connaître si elles pouvaient être rendues à la liberté, si elles devaient être renvoyées ou soumises à une clôture plus sévère. En général la clôture était strictement observée dans les trois classes (1).

Le Pape Léon X créa aussi à Rome, sous le nom de Sainte-Marie-Madeleine, un couvent dans lequel on recevait les jeunes filles repenties. Elles y trouvaient le moyen de se réconcilier avec Dieu et avec les hommes, tous les soins du corps et de l'âme, le pardon de leurs fautes et l'oubli du passé. L'établissement était dirigé par l'archiconfrérie de la Miséricorde, et soutenu par les dons du Pape, les aumônes des fidèles et les quêtes de l'Église (2).

En 1550 on fonda un couvent du même genre à Séville.

FEHR.

MADIAN (מִדְיָן), quatrième fils d'Abraham et de Céthura, père des Madianites, qui peuplèrent avec les Ismaélites (3) le nord-ouest de l'Arabie (Nabatée), et parmi lesquels on compte les Mozarabes (Mostarabes, *Araba Mostaraba*, c'est-à-dire Arabes devenus tels par alliance), opposés aux Arabes primitifs (*Arab al Araba*), c'est-à-dire les enfants et les descendants de Kaihtan (le Ioctan de la Bible).

Les auteurs arabes leur assignent unanimement pour patrie primitive les côtes orientales du golfe Élanitique, vingt-troisième station des pèlerins égyptiens de la Mecque, *Maghair Schoaib*, 27° lat. N. d'Ajin-Oune (l'Ὄνη de Ptolémée). L'Itinéraire arabe de Seetzen (4) dit formellement : Ma-

(1) Cf. Hélyot, l. c., p. 442.
(2) Cf. Id., *ibid.*
(3) *Voy.* ISMAÉLITES.
(4) Zach, *Corresp. mensuelle*, 1809, t. XX, p. 310.

dian était une ville des côtes de la mer, et l'on y voit encore entre autres des restes d'anciennes constructions, un grand et mauvais puits, et un abreuvoir dans lequel Moïse faisait boire les troupeaux de son beau-père Schoaib (Jéthro). Les pèlerins s'arrêtent et prient dans une grotte voisine qu'on appelle *Mgar* (Maghair) *Schoaib*; de là ils continuent leur voyage. Ce Maghair Schoaib est le Wadi Beden visité par Ruppel, qui y trouva de nombreuses catacombes et les ruines d'une antique civilisation, complétement différente de celle des autres Arabes. Ptolémée connaît aussi un Μοδιάνα, dont la situation doit être déterminée par ce qui vient d'être dit. La donnée de Ritter (1), 66°, 40′ long., est inexacte; car ce Madian doit avoir été situé entre 53 et 54° long., en face et à l'ouest de Tébuk. Les Arabes et Ruppel lui-même parlent de cette contrée comme d'une des plus agréables stations, comme d'une vallée arrosée par des eaux douces, et garnie entre les roches de dattiers et d'une foule d'arbres d'espèces diverses.

Les Madianites avaient pour voisins à l'est et au nord-est les tribus fraternelles de Théma (2) et de Cédar (3), et occupaient la région la plus appropriée au commerce des caravanes allant de l'intérieur de l'Arabie en Égypte (4) et en Palestine (5); aujourd'hui encore les pèlerins égyptiens de la Mecque passent par ce territoire. Le récit biblique d'après lequel Moïse se cacha devant Pharaon dans le pays de Madian ne nous oblige point à abandonner la tradition arabe; comme, d'après Ibn Sayd, que cite Abulféda, la mer près de Madian est large d'une journée de marche, Moïse peut facilement, dans sa fuite, avoir passé le détroit à cet endroit. Du reste Madian, en sa qualité de tribu nomade, n'avait pas de territoire nettement délimité. Moïse vint en effet avec les troupeaux de Jéthro jusqu'au pied du Sinaï.

(1) XIII, 287.
(2) *Genèse*, 25, 15.
(3) *Isaïe*, 21, 17. Schegg, *Comment.*, I, 226.
(4) *Genèse*, 25, 24.
(5) *Isaïe*, 60, 6.

Une portion des Madianites semble avoir, dès cette époque, quitté sa patrie primitive et s'être avancée au nord, vers la côte orientale de la mer Morte. Nous trouvons ces Madianites émigrés, hostiles aux Israélites, alliés aux Moabites (1), et plus tard aux Amalécites (2); Gédéon les défit et les dispersa complétement (3). Les groupes isolés, qui demeurèrent sans chefs (4), finirent par disparaître. On peut distinguer de ces derniers les Madianites dont parle Isaïe (5), qui restèrent paisiblement dans leur patrie.

SCHEGG.

MADRUZZ (CHRISTOPHE), cardinal prince-évêque de Trente, était issu, du côté de son père, de l'ancienne famille des barons de Madruzz; du côté de sa mère, de la famille des chevaliers de Sporenberg, seigneurs de Villanders et Pradel. Il naquit en 1512, fit ses études dans la célèbre université de Bologne, et s'y lia avec des hommes qui, plus tard, arrivèrent aux plus hautes dignités de l'Église et lui conservèrent toujours leur amitié et leur estime, tels qu'Alexandre Farnèse, Hugues Buoncompagni (Grégoire XIII), Othon Truchsess et Stanislas Hosius. Il n'avait encore que dix-sept ans, et il étudiait à Padoue, lorsque son frère aîné lui abandonna son canonicat de Trente et la cure de Méran, dans le Tyrol, que Christophe fit gérer par un mandataire. Quelques années plus tard (1536) il obtint un canonicat à Salzbourg et un autre

(1) *Nombres*, 31, 1.
(2) *Juges*, 6, 3.
(3) *Voy.* GÉDÉON.
(4) *Juges*, 7, 25.
(5) 60, 6.

à Brixen (1537), en même temps qu'il devint doyen de la cathédrale de Trente et ambassadeur de l'empereur Ferdinand auprès de la république de Venise. Il réussit dans la mission dont il était chargé et gagna l'estime de Lando, doge de Venise. Bientôt après mourut le célèbre cardinal Bernard de Clès, prince-évêque de Trente. L'empereur Charles-Quint recommanda Madruzz au chapitre, qui l'élut, et que le Pape confirma, en 1539, prince-évêque de Trente, quoiqu'il ne fût que sous-diacre et âgé de vingt-sept ans. Le nouveau prélat alla rendre visite à l'empereur dans les Pays-Bas, et, au bout de quelque temps, il fut envoyé, en qualité d'ambassadeur, à la diète de Ratisbonne, où il défendit chaudement la cause de l'Église contre les erreurs de Luther. Enfin, en 1542, il se fit ordonner diacre, prêtre et évêque. Peu de temps après il fut demandé par le chapitre de Brixen, et, en effet, nommé administrateur du diocèse (1543). La même année le Pape Paul III l'éleva à la dignité de cardinal-prêtre, au titre de S. Césaire, non sans penser d'avance aux services que cet illustre prince de l'Église pourrait rendre au concile universel de Trente, qu'on était en voie de réunir. A dater de cette époque, et pendant les dix-huit années de la durée du concile, le cardinal exerça une influence considérable en sa qualité d'évêque de Trente, de prince du territoire sur lequel se tenait cette grave assemblée, d'ami et de conseiller de l'empereur, et enfin de gouverneur de Milan (1555-58).

Quelques années après la clôture du concile (1567) il résigna l'évêché de Trente en faveur de son neveu, Louis Madruzz. Il avait déjà antérieurement obtenu du Pape qu'un autre de ses neveux, Jean-Thomas de Spaur, fût nommé son coadjuteur à Brixen, évêché dont il conserva le titre jusqu'à sa mort. Il passa les dernières années de sa vie en Italie, en qualité de cardinal-évêque de Sabine, plus tard de Préneste, et enfin de Porto. Il mourut à l'âge de soixante-six ans, à Tivoli, le 5 juillet 1578. Nous ne nous occuperons point ici des services politiques qu'il rendit à l'empereur et à l'empire, et qui lui valurent la faveur particulière de Charles-Quint, du roi des Romains, Ferdinand, et de son fils Maximilien, pour ne nous arrêter que sur la part active que le cardinal Madruzz prit aux travaux du concile de Trente et le zèle avec lequel il travailla à la réforme du diocèse de Brixen.

Il soutint avec beaucoup d'autorité, au concile, les demandes des Allemands, qu'appuyait l'empereur et qui avaient rapport à la réforme de la discipline ecclésiastique, réforme au moyen de laquelle les Catholiques espéraient encore pouvoir s'entendre à l'amiable avec les protestants. C'était dans cet espoir que le cardinal demandait, au nom de l'empereur, qu'on traitât de la réforme de la discipline avant d'entamer la discussion des dogmes de foi. Déjà la plupart des évêques inclinaient dans ce sens, lorsque le premier légat du Pape, en déclarant qu'il n'avait rien à objecter contre cette manière de procéder, remarqua qu'il faudrait, dans ce cas, qu'avant tout les cardinaux et les évêques présents consentissent à donner l'exemple, à ne conserver qu'un seul diocèse, à dépouiller toute pompe, tout luxe, toute vanité mondaine (Madruzz aimait la pompe et l'éclat); que, quant à lui, il était tout prêt et attendait les ordres du concile. Les paroles du légat furent comprises. Madruzz et les évêques de son parti cessèrent leurs instances et leurs agitations tumultueuses, et l'on convint de traiter simultanément, dans toutes les sessions, des dogmes de foi et de la réforme de la discipline.

Madruzz insista beaucoup aussi pour obtenir la traduction de la sainte Écriture en langue populaire, et prit vivement fait et cause pour les Allemands qui désiraient obtenir la communion sous les deux espèces. Tout en suivant les travaux du concile, et après leur clôture, il mit un soin extrême à maintenir la vraie foi et à rétablir une bonne discipline dans son diocèse de Brixen. A cette fin il fit sérieusement observer les commandements de l'Église, la confession et la communion annuelles, qu'on ne devait administrer que sous une espèce, conformément aux décrets du concile; il veilla au renvoi des maîtres d'école suspects, à la prohibition des livres dangereux, et, à cet égard, invoqua énergiquement le concours du pouvoir temporel. Il institua de fréquentes assemblées du clergé, fit de nombreuses visites pastorales, mit aussi promptement que possible les décrets du concile de Trente à exécution. Il signifia aux membres de son clergé réuni : 1° qu'ils eussent, dans le délai de quinze jours, à éloigner de leur maison toute personne suspecte; 2° qu'ils se gardassent de fréquenter les auberges et les cabarets et de se livrer aux excès de la boisson; 3° qu'ils eussent à remplir exactement les obligations résultant de leurs bénéfices, menaçant de l'excommunication quiconque violerait ses prescriptions. Il échoua contre des obstacles indépendants de sa volonté dans le dessein qu'il avait d'établir le séminaire ecclésiastique prescrit par le concile pour chaque diocèse. Il publia une ordonnance judiciaire destinée à sa principauté de Trente, intitulée *Constitutiones Christophorinæ*. Il publia de même, pour le diocèse de Brixen, une nouvelle édition de l'ancien *Obsequiale* (de Melchior de Mekau), avec quelques améliorations (1555), devant servir de règle dans l'administration des sacrements et le rit des cérémonies (*Obsequiale secundum consuetudinem et statuta Brixinensis diœcesis. Dilingæ excudebat Sebaldus Mayer*, in-4°), en enjoignant à tous les prêtres, lors de l'administration des sacrements et des autres actes et cérémonies du culte, de se conformer rigoureusement à cette règle commune du diocèse.

Le cardinal était instruit, lettré, ami de la science, et d'une libéralité sans borne. Lorsqu'on considère les énormes dépenses que son titre de prince de Trente lui imposa durant la tenue du concile, l'hospitalité qu'il dut exercer à l'égard de tous les évêques, de tous les ambassadeurs réunis dans cette ville, celle qu'il pratiqua si largement à l'égard de l'empereur et de sa cour, du Pape et de sa suite, on est disposé à excuser le cardinal d'avoir occupé, durant le concile, non-seulement deux diocèses, mais encore d'avoir touché depuis 1546, par une faveur spéciale de Charles-Quint, une pension annuelle de 2,000 ducats sur les revenus de l'archevêché de Saint-Jacques de Compostelle. Les savants pleurèrent sa mort; les circonstances justifièrent ses faiblesses. Ses travaux au concile de Trente immortalisèrent son nom.

Cf. Bonelli, *Monumenta Ecclesiæ Tridentinæ*, vol. III, P. II, Tridenti, 1765, p. 195-211, et le volume précédent du même ouvrage, sous le titre : *Notizie istorico-critiche della Chiesa di Trento*, vol. III, P. I, dans lequel se trouve une collection de documents émanant du cardinal; *Memorie Madruziane*, p. 399-448. Cf. *l'Église de Saint-Vigile et ses pasteurs*, de Schnitzer, Botzen, 1825, t. I, p. 316-344; Sinnacher, *Documents pour servir à l'histoire de l'évêché de Säben et de Brixen en Tyrol*, VII t., Brixen, 1830, p. 392-616; enfin Pallavicini, *Historia concilii Tridentini*, lib. 5, 6, 7 et 8.

FESSLER.

MAFFÉI.— I. MAFFÉI (*Végius*), né à Lodi, chanoine de Saint-Jean de Latran et dataire pontifical, mort en 1458, est l'auteur d'excellents ouvrages. Suivant Du Pin (1), parmi les écrivains de son temps nul n'a dit des choses plus utiles d'une manière plus agréable et plus élégante que Maffei. A la tête de ses ouvrages se place son *Traité de l'Éducation chrétienne,* un des écrits les plus complets et les mieux pensés sur cette matière ; les six livres de la *Persévérance religieuse*, le *Discours sur les quatre Fins dernières* sont également remarquables par le fond et la forme. On peut encore citer le *Dialogue sur l'exil de la vérité,* plusieurs poésies, la traduction du 13e livre de l'*Énéide*, etc.

II. MAFFÉI (*Raphaël*), né en 1450 à Volterra, en Toscane, mort en 1522, se fit connaître par ses *Commentaria Urbana*, Lyon, 1599, et par la traduction latine de quelques ouvrages grecs, tels que dix discours de S. Basile.

III. MAFFÉI (*Bernardin*), cardinal, né à Rome en 1514, mort en 1553, fut prôné par ses contemporains comme protecteur des sciences et auteur de quelques ouvrages estimés.

IV. MAFFÉI (*Giampiétro*), célèbre Jésuite, naquit en 1535 à Bergame, fut pendant quelque temps au service d'un prélat romain ; y entra en rapport intime avec Caro, les Manuce et d'autres savants; professa, à dater de 1563, avec un grand succès, l'éloquence à Gênes, et revint deux ans après à Rome. Il entra en 1565, le 25 août, dans la Société de Jésus, et continua de professer l'éloquence au Collége romain. Ayant acquis une grande célébrité par la traduction latine de l'histoire des Indes par le P. Acosta, il fut appelé à Lisbonne par le cardinal Henri de Portugal pour y travailler à une histoire générale des Indes, d'après les documents originaux des archives de cette ville. A la fin d'un séjour de plusieurs années dans la péninsule pyrénéenne, il revint en Italie, vécut encore quelques années soit à Rome, soit à Sienne, et mourut à Tivoli en 1603. Le roi d'Espagne, Philippe II, et le Pape Grégoire XIII le tenaient en haute estime. Ses écrits se distinguent par une belle latinité, à laquelle il tenait tant qu'on prétendit qu'il avait demandé au Pape l'autorisation de dire le bréviaire en grec. Il composa une *Biographie de S. Ignace de Loyala*, l'*Histoire universelle des Indes*, en 16 livres, que nous avons citée, et l'*Histoire du pontificat de Grégoire XIII.* Voir Maffei, *Storia della Lett. ital.*, Milano, 1825, t. II, p. 275 ; Feller, *Dictionnaire historique.*

V. MAFFÉI (*François-Scipion*), né à Vérone en 1675, mort en 1755, le plus célèbre des Maffei : poëte, réformateur du théâtre, éditeur d'une gazette littéraire qui exerça une grande influence sur la littérature de son temps, fondateur d'une société savante à Vérone, ayant pour but les progrès de l'étude du grec ; antiquaire et archéologue, diplomate et historien remarquable (*Storia diplomatica*, Mantua, 1727 ; *Verona illustrata*, Verona, 1731-32, in-fol., et 1792-93, t. VIII). Il enrichit aussi le domaine religieux et moral de plusieurs ouvrages intéressants. Son édition des œuvres de S. Hilaire de Poitiers parut en 1730, à Vérone ; son *Istoria teologica delle dottrine e delle opinioni corse nei cinque primi secoli della Chiesa, in proposito della divina grazia, del libero arbitrio et della predestinazione*, est dirigée contre le jansénisme ; son traité *dei Teatri antichi et moderni*, combat les censures exagérées du P. Concina contre le théâtre, et obtint

(1) *Nouv. Biblioth. des Aut. eccl.*, t. XII, p. 95, Paris, 1700.

l'approbation du Pape Benoît XIV.

Dans son écrit : *Scienza cavalleresca*, il démontra que le duel est contraire à la religion, aux bonnes mœurs et aux intérêts de la vie civile. Dans un autre écrit, *Dell' Impiego del danaro*, il prouva qu'on peut prêter de l'argent à intérêt. Il écrivit aussi quelques opuscules contre l'existence de la magie.

Voir Maffei, *Storia della Lett. ital.*, t. III, p. 281.

SCHRÖDL.

MAGDALA (Μαγδαλά), situé au bord du lac de Génézareth (1), aujourd'hui Madschel, est un sale et misérable village (2). D'anciennes murailles marquent encore l'enceinte et l'importance de l'antique Magdala. D'après les rabbins Magdala était si rapproché de Tibériade qu'on pouvait entendre de l'une à l'autre de ces villes les crieurs publics(3). Aujourd'hui les ruines de ces deux villes sont à peu près à une lieue les unes des autres. La Vulgate, au lieu de Μαγδαλά, qui se trouve dans S. Matth., 15, 39, a lu Μαγεδάν; B, D, *Syr. Cant.* (adoptés par Lachmann), ont Μαγαδάν. On ne trouve plus ce nom; il put facilement disparaître devant celui de Magdala, plus connu par Marie-Madeleine, *Magdalena*. Il faut, dans tous les cas, chercher ce Magédan, tout comme le מגדלא des rabbins, au bord occidental du lac (4). Seulement, si les deux endroits ne sont pas identiques, on ne peut déterminer exactement la position du second.

MAGDEBOURG, *archevêché*. On peut faire remonter l'existence de Magdebourg (Magadaburch, Magathaburg, Magadeburg, Mangetheburg, Parthenopolis) jusqu'au temps de Charlemagne (1). Sa prospérité date d'Othon le Grand. Cet empereur, à la demande de sa femme Édith, agrandit Magdebourg (929-939). Les reliques du martyr Innocent furent apportées, par ordre de l'empereur, avec de grandes démonstrations de vénération dans la ville. Othon fonda et dota aussi les églises de Saint-Pierre, de Saint-Maurice et de Saint-Innocent (21 et 27 septembre 937), et fit don de la ville même à sa femme. Édith mourut en 946, après une union de dix-neuf années. Magdebourg et ses environs appartenaient au diocèse de Halberstadt. Tant que Bernhard, septième évêque de Halberstadt (2), vécut, il s'opposa à l'érection d'un évêché à Magdebourg, qu'Othon désirait depuis longtemps. Après sa mort, son successeur, Hilliward, consentit au vif désir d'Othon, et céda une portion notable de son diocèse au territoire de l'évêché nouvellement fondé, *partemque parochiæ*, *quæ sita est inter Aram*, *et Albim*, *et Badam fluvios, et insuper viam quæ Fritherici dicitur*, *Deo concessit sanctoque Mauritio ac imperatori* (3). Il y ajouta toutes les cures situées entre le lac Salé, la Saale, l'Unstrut, la Helme et le fossé près de Walhausen. Pour que l'archevêché eût aussi ses suffragants, on lui subordonna les trois nouveaux diocèses de Mersebourg, Meissen et Zeitz. Plus tard Havelberg et Brandebourg, deux évêchés fondés sous Othon et subordonnés à Mayence, furent unis à l'archevêché de Magdebourg (968).

Le premier archevêque de Magdebourg fut Adalbert (970). Cet Adalbert consacra les premiers évêques de Mersebourg, de Zeitz et de Meissen, et leur fit promettre, ainsi qu'aux évêques déjà sacrés de Brandebourg et de Havelberg, l'obéissance canonique envers lui et ses

(1) *Voy.* GÉNÉZARETH.
(2) Schubert, III, 250.
(3) Hieros., *Scheviit.*, fol. 38, 4.
(4) Cf. DALMANUTHA.

(1) *Capit. Car. M.*, n. 805.
(2) *Voy.* HALBERSTADT.
(3) Thietmar Mers., *Chron.*, II, 14.

successeurs. D'après Thietmar, il sacra aussi, dit-on, Jordan, premier évêque de Posen.

L'empereur Othon fut enseveli à Magdebourg (973). Adalbert, ayant administré son archevêché en fidèle pasteur pendant treize ans, mourut en 981. Il eut pour successeur Gisilharius, qui avait été antérieurement évêque de Mersebourg. Il conserva ces deux évêchés l'un à côté de l'autre, fut, après la mort d'Othon III (1000 après J.-C.), appelé à Rome pour rendre compte de sa conduite, et bientôt après l'empereur Henri II lui ordonna d'abandonner l'archevêché et de retourner à son évêché de Mersebourg; mais il mourut peu de jours après avoir reçu cet ordre, en 1003.

On nomma à sa place, à la prière de l'empereur, le chancelier de l'empire Dagan (Taginus), dont on loue « la justice, la piété, l'aménité, la générosité, la fidélité, la chasteté, la douceur, la prudence et la constance. »

Dagan eut pour successeur Waltherdus, que l'histoire prône également (1012). Il avait été choisi avant Dagan, mais avait dû céder le pas à celui-ci à la demande de l'empereur. Il mourut au bout de quelques semaines.

Le chapitre élut alors Théodoric; mais à la recommandation de l'empereur l'élection fut modifiée : Géro, aumônier d'Henri II, fut nommé archevêque, et Théodoric devint aumônier de l'empereur. Géro, qu'Albert de Stade nomme un saint homme, administra le diocèse pendant dix ans (jusqu'en 1023).

A sa mort le diocèse fut gouverné par un nouveau prélat recommandé par Henri II, Hunfrid (Manfrid), ancien aumônier de l'empereur et moine de Würzbourg. Après une longue contestation élevée entre Magdebourg et Halberstadt au sujet des limites et des biens des deux diocèses, Hunfrid renonça à vingt-deux paroisses, à certaines dîmes et à quelques domaines en litige. Il mourut en 1051. Krantz le nomme un homme craignant Dieu.

Engelhard lui succéda en 1063. Henri IV, qui l'aimait, enrichit le diocèse de treize districts nouveaux et d'autres domaines. Werner, frère de Hanno, archevêque de Cologne, fut son successeur. Il prit parti dans la lutte des Saxons contre Henri IV. En 1075 l'empereur battit les Saxons près de Hohenbourg, et il les soumit entièrement après une seconde campagne entreprise contre eux. Ils furent obligés de livrer en otage un certain nombre de seigneurs, qu'on donna à garder aux princes d'Allemagne. Werner de Magdebourg et Bucco, évêque d'Halberstadt, furent également remis par l'empereur à la garde de ses partisans.

En 1076 Henri IV renvoya quelques-uns de ces otages et entre autres Werner, qui, malgré cela, se rangea de nouveau parmi les adversaires de l'empereur. Ceux-ci élurent en 1077, à Forchheim, Rodolphe de Souabe en qualité d'antiempereur, tandis qu'Henri IV se trouvait encore en Italie. Werner se rangea du côté de Rodolphe et combattit pour sa cause à la bataille de Melrichstadt, aux frontières de Franconie (8 août 1078), bataille dans laquelle la victoire sembla incliner du côté d'Henri IV. Werner fut atteint et tué en fuyant dans un bois.

Son successeur, élu à la demande de l'antiempereur Rodolphe, fut Harduicus, autrefois premier aumônier de Siegfried, archevêque de Mayence. Il s'éleva aussi contre Henri IV, et fut, à la demande de l'empereur, déposé dans un concile de Mayence de 1085. Un autre Harduicus, abbé de Hirschfeld, fut appelé à le remplacer, tandis que l'archevêque demeura à peu près quatre ans en exil. En 1089 il fut rétabli dans sa dignité par Henri IV, après lui avoir promis fidélité. Il administra alors le

diocèse jusqu'au moment de sa mort, en 1102.

Henri d'Asle, chanoine d'Hildesheim, lui succéda, mais n'administra que peu d'années, étant mort en 1107.

Après lui Adelgot gouverna le diocèse jusqu'en 1119, ayant de rudes combats à soutenir contre l'empereur Henri V.

L'archevêque Ruggérus mourut en 1125.

La nouvelle élection suscita de nouvelles luttes ; trois partis étaient en présence; l'un des compétiteurs, Arnold, fut tué par les bourgeois de Magdebourg. L'empereur Lothaire II, pour calmer les esprits et les réconcilier, proposa de nommer Norbert (1) au siége vacant. Il fut accueilli avec enthousiasme. Il mourut en 1134.

Conrad, comte de Querfurt, fut unanimement élu à sa place ; il régna pendant sept ans, jusqu'en 1142.

Frédéric administra le diocèse jusqu'en 1152.

Wichmann, autrefois évêque de Naumbourg, le remplaça. Il prit parti pour l'empereur Frédéric Ier contre le Pape Alexandre III. Il fit, avec les grands du pays et d'autres évêques, la guerre à Henri le Lion ; cependant les adversaires se réconcilièrent si bien qu'Henri, en partant pour la Palestine (1172), remit à Wichmann l'administration de ses États. En 1177 ce prélat négocia la paix entre l'empereur et le Pape, en se rendant à Venise. Il gouverna le diocèse jusqu'en 1192.

Son successeur, Ludolphe, combattit pour Philippe de Souabe contre Othon de Brunswick. Il régna jusqu'en 1205.

Après lui Albert (2), confirmé par le Pape dans son autorité, fut créé cardinal. En 1207, le vendredi saint, la cathédrale de Magdebourg fut ruinée par un incendie. Albert commença la construction de la nouvelle cathédrale, qui fut dédiée, comme la précédente, à S. Maurice, en 1211. On continua à bâtir pendant plusieurs générations jusqu'en 1327. En 1363 la nouvelle cathédrale fut consacrée ; on y déposa le chef de S. Maurice et un doigt de Ste Catherine. Albert mourut en 1234.

Son successeur, Willebrand, mourut en 1253.

Après Rodolphe de Dingelstedt (1260), Rupert fut élu archevêque et consacré à Rome par le Pape Alexandre IV.

Rupert, mort en 1268, eut pour successeur Conrad de Sternberg (1278).

A la mort de Conrad il y eut une double élection. Les deux élus se retirèrent moyennant une indemnité, et Gunther de Schwalenberg fut nommé; mais il renonça à sa charge dans l'année même.

Son successeur, Bernhard, mourut en 1282, après deux années d'administration.

Éric, margrave de Brandebourg, qui, après la mort de Conrad, avait déjà été élu par une partie des électeurs, obtint cette fois les voix de la majorité, au grand déplaisir des bourgeois de Magdebourg. A peine fut-il arrivé dans leur ville qu'ils se soulevèrent contre lui ; il fut obligé de fuir. Cependant il parvint à se réconcilier avec la bourgeoisie et resta en charge jusqu'en 1295.

Après Bernhard II (1304) et Henri II (1307) vint Burchard III. La guerre éclata de nouveau entre le pasteur et son troupeau. Burchard fut contraint de quitter la ville, et l'assiégea en 1314, à l'aide du margrave de Meissen et du duc de Brunswick. La ville fut prise ; mais la lutte intestine dura encore bien des années. En 1325 Burchard fut surpris par des conjurés, jeté en prison et égorgé. La ville fut frappée d'excommunication par le Pape Jean XXII.

En 1327 Othon, landgrave de Hesse,

(1) *Voy.* Norbert (S.).
(2) *Voy.* Albert.

fut élu, à la recommandation du Pape Jean XXII, et il administra jusqu'en 1361, au milieu de perpétuelles agitations.

Enfin, grâce à l'intervention de l'empereur Charles IV et du Pape Innocent VI, le chapitre éleva au siége archiépiscopal Théodoric, évêque de Minden (1). Ce prélat veilla avec une sollicitude parfaite au bien-être spirituel et temporel de son diocèse. Il acquit une foule de domaines nouveaux. Le 27 octobre 1363 eut lieu la dédicace de la nouvelle cathédrale, à laquelle assistèrent sept ou huit évêques, six abbés, huit à douze princes de l'empire, un grand nombre de comtes et de chevaliers, outre la noblesse du pays. Le conseil municipal présenta le vin d'honneur à ces illustres hôtes; les quatre jours suivants furent employés à des tournois et à toutes sortes de réjouissances. Tout désordre, tout danger avait été prévu et prévenu par les sages dispositions de cet enfant de la ville de Stendal (l'archevêque était le fils d'un tailleur de Stendal). Jamais on n'avait rien vu d'aussi magnifique à Magdebourg, et il avait fallu un siècle et demi de préparatifs pour arriver à ce résultat (2).

Théodoric mourut en 1367 et se fit ensevelir dans le couvent de Lehnin, dont il avait fait partie. D'après d'autres récits il fut enterré dans la cathédrale de Magdebourg.

Le chapitre élut, pour lui succéder, Frédéric, évêque de Mersebourg; mais l'empereur Charles IV lui fit recommander, par le Pape Urbain V, comme candidat, Albert de Bohême. Ce prélat déposa bientôt cette dignité, en changeant de titre avec Pierre, évêque de Leitomischl (1372).

Ce Pierre de Leitomischl demeura archevêque de Magdebourg jusqu'en 1381, renonça alors à cette haute prélature et mourut en 1387 à Olmütz, où il s'était retiré. Louis, fils de Frédéric, landgrave de Thuringe, sut alors s'emparer de Magdebourg sous le titre d'administrateur du diocèse.

Ce prélat passa de diocèse en diocèse, cherchant partout du repos et ne le trouvant nulle part. Il avait été successivement évêque à Halberstadt et à Bamberg; il obtint de Grégoire XI, à la demande de Charles IV, le pallium de Mayence; mais il ne put l'emporter sur son compétiteur, Adolphe de Nassau. Ne voulant pas renoncer à Mayence, il ne se nomma qu'administrateur de Magdebourg; mais la mort régla l'affaire; il périt dans un incendie à Calbe, en 1381, en tombant du haut d'un escalier.

Frédéric de Mersebourg, nommé plus haut, était depuis quelques mois archevêque (1382) lorsque la mort l'enleva.

Alors Albert de Querfurt administra, pendant vingt ans, avec gloire l'Église de Magdebourg. Il chercha, autant qu'il le put, à conserver la paix, et augmenta les richesses de son Église (1403).

Gunther, comte de Schwarzbourg, son successeur, passa à la guerre presque tout le temps de son épiscopat. En 1429 son diocèse fut ravagé par les Hussites; Gunther, malgré son humeur guerrière, n'osa pas hasarder une bataille contre eux. L'armée réunie près de Leipzig contre les Hussites, renforcée par tous les princes de la Saxe, se dispersa (1430). Là-dessus éclatèrent de longs différends entre la ville de Magdebourg et Gunther, à la suite desquels la ville fut excommuniée. L'administration agitée de Gunther se termina en 1444. A son lit de mort il recommanda, comme un solide successeur, le comte Frédéric.

Frédéric s'efforça surtout de maintenir la paix. Nicolas de Cuse, qui visitait alors l'Allemagne en qualité de légat du Pape, et qui fut accueilli avec

(1) Voir *Monographie du prof. Guericke à Helmstadt*, Hanovre, 1743.

(2) *Voir* Lentzen, *Hist. de Magdebourg*.

joie à Magdebourg, voulant caractériser le zèle employé par Frédéric en faveur de la religion, disait de lui qu'il n'avait trouvé qu'un seul évêque dans toute l'Allemagne. Frédéric s'appliqua surtout à la réforme des mœurs des couvents et donnait l'exemple à tous; il portait constamment un cilice. Il mourut en 1464. Son épitaphe porte : Ci gît la dépouille d'un éminent pasteur, qui fut la loi des couvents, la lumière du clergé, la paix des peuples.

Jean, jusqu'alors évêque de Munster, fut, en tout, le digne successeur de Frédéric.

Le dernier évêque du quinzième siècle fut Ernest, duc de Saxe, que les intrigues de son père, l'électeur Ernest, auprès du Pape Sixte IV, de l'empereur Frédéric III, de l'archevêque Jean et du chapitre de Magdebourg, firent nommer coadjuteur de Magdebourg, quoiqu'il n'eût que onze ans. En 1495 Ernest parvint à régler les longs différends élevés entre la ville et l'archevêque. Ernest mourut en 1513. Son épitaphe porte : « Il vécut quarante-neuf ans; il gouverna l'Église de Magdebourg trente-sept ans et celle d'Halberstadt trente-trois. Que son âme repose dans la lumière et la paix. »

Le successeur d'Ernest fut Albert(1), de la maison de Brandebourg. Il devint la même année administrateur d'Halberstadt, et, en 1514, archevêque-électeur de Mayence.

Albert n'eut pas le temps de s'occuper de l'archevêché de Magdebourg et ne put par conséquent pas s'opposer à l'introduction de la réforme. Elle eut lieu en 1524. Alors les archevêques furent remplacés par des administrateurs, la plupart de la maison de Brandebourg(2), qui se succédèrent jusqu'au moment où le diocèse fut incorporé à la principauté électorale de Brandebourg. Ces administrateurs furent, outre le cardinal Albert, qui mourut en 1545, Albert, Frédéric, Sigismond, Jean-Frédéric et Chrétien - Guillaume, tous margraves de Brandebourg; enfin Auguste de Saxe. L'administrateur Albert était encore évêque; il mourut en 1549. Son successeur, Frédéric, mourut en 1552. Son frère, Sigismond, lui succéda à l'âge de quatorze ans; le soi-disant archevêque, qui en 1557 usurpa en outre l'évêché d'Halberstadt (1), abolit le culte *idolâtrique* des Catholiques. Après sa mort le chapitre, presque entièrement composé d'hérétiques, élut, avec le consentement de l'empereur Maximilien II, administrateur du diocèse, Joachim-Frédéric, fils de l'électeur Jean-Georges de Brandebourg (1565). Ce Frédéric avait été évêque de Havelberg (2) et de Lébus (3), diocèses que son père Jean-Georges avait administrés pendant sa minorité.

Frédéric acheva l'œuvre de la réforme du diocèse commencée par son oncle. En 1570 l'archevêque Joachim-Frédéric célébra, avec l'assentiment de son chapitre, son mariage à Cüstrin; il épousa Catherine, fille de son oncle Jean, margrave de Brandebourg, mariage qui ne demeura pas stérile. A la mort de son père, Jean-Georges, Joachim-Frédéric lui succéda comme électeur de Brandebourg, et laissa à son second fils Chrétien - Guillaume l'archevêché de Magdebourg. Ce Guillaume était né à Wolmirstädt en 1587, et ne se mit à la tête de l'administration épiscopale de Magdebourg qu'en 1608. La paix de Prague (1635) assura l'archevêché de Magdebourg au prince Auguste de Saxe, sa vie durant, à la condition qu'il payerait annuellement 12,000 thalers à Chrétien-Guillaume.

(1) *Voy.* Albert.
(2) *Voy.* Brandebourg.

(1) *Voy.* Halberstadt.
(2) *Voy.* Havelberg.
(3) *Voy.* Lébus.

La paix de Westphalie remplaça cette pension annuelle par des domaines dont Chrétien-Guillaume jouit jusqu'à sa mort, en 1665; il n'eut point de descendance mâle. A la mort d'Auguste (1680), Magdebourg, d'après les dispositions de la paix de Westphalie, échut en partage, sous le nom de duché, à la principauté électorale de Brandebourg, et il est demeuré jusqu'à ce jour à cette maison souveraine.

On compte jusqu'à Auguste quarante-huit archevêques de Magdebourg.

Quant à la manière dont la réforme s'introduisit à Magdebourg, quiconque a lu l'histoire de la réforme d'une ville sait cette histoire pour tous les endroits de la terre; ce qu'elle fut partout, elle le fut à Magdebourg. Toutefois cette ville précéda les autres cités d'Allemagne dans son empressement à embrasser les doctrines nouvelles. Les prédications de Melchior van der Heyden (Myricius), moine augustin chassé de Hildesheim, d'Éberhard Widensée, renvoyé d'Halberstadt, et du Franciscain Fritschhans, qui attaquaient surtout le clergé et les cérémonies religieuses de l'Église, furent favorablement accueillies par une portion notable des habitants. Ils se réunirent, le 23 juin 1524, à sept prédicateurs dans le couvent des Augustins, et formulèrent les demandes suivantes qu'ils soumirent au sénat. L'autorité municipale, disaient-ils, devait faire : 1° prêcher la pure parole de Dieu sans mélange de doctrine humaine; 2° interdire la messe; 3° autoriser la communion sous les deux espèces; 4° former une caisse ecclésiastique commune à toutes les fondations de l'Église; 5° abolir les couvents, permettre aux moines et aux religieuses de se marier; laisser à chacun la liberté de demeurer dans son ordre, si cela lui convenait, à condition de déposer son costume et de renoncer aux vieilles momeries et de se faire instruire dans l'Évangile; 6° exiger enfin que le clergé remplît ses fonctions gratuitement.

Le sénat accueillit ces demandes, obtint de l'électeur Frédéric de Saxe l'envoi du réformateur Nicolas Amsdorf(1), et l'Évangile fut introduit grâce à un bouleversement général. Le culte catholique fut abrogé, ses fêtes furent rayées du calendrier; une populace furieuse se précipita dans les églises, armée de pierres et de bâtons, et y fit main basse sur les prêtres violemment interrompus au milieu de leurs fonctions; de simples laïques montèrent en chaire et proclamèrent qu'il fallait défendre la parole de Dieu le glaive à la main. Les reliques furent dispersées, les saintes images déchirées, les vases sacrés pillés, les couvents dévastés, les religieuses jetées sur le pavé.

Le sénat s'était arrogé l'autorité épiscopale et en exerçait les droits; il promulgua une ordonnance instituant le culte nouveau, abolit la messe, introduisit la communion sous les deux espèces, le chant allemand, et crut devoir justifier ces actes d'usurpation dans un Mémoire spécial qu'il publia.

Le 31 décembre 1526 toutes les lumières furent éteintes dans la cathédrale, et c'en fut fait de l'antique culte de cette vénérable métropole. Le sénat, ayant été appelé à rendre compte de tous ces faits devant l'empereur, justifia ses actes en les déduisant des droits et des obligations des autorités chrétiennes, et s'excusa d'avoir été dans l'impossibilité de mettre un frein à la fureur d'un peuple déchaîné. Cependant le sénat, tout en se justifiant, se prépara à la défense; il mit quinze cents cavaliers sur pied, les arma en cas d'attaque et s'associa bientôt à l'alliance de Torgau. Ce que le sénat, les prédicants et la populace avaient encore laissé de-

(1) *Voy.* AMSDORF.

bout dans l'antique église, les *archevêques* de la maison de Brandebourg eurent soin de le balayer complétement. C'est dans les temps modernes seulement qu'une église catholique a été rétablie à Magdebourg.

Cf. Thietmar, *Chron.*, dans Pertz, *Script.*, t. III, p. 723; Krantz, *Metropolis*, et Chytræus, *Saxonia; Lentzii P. Hist. archiep. Magdeburg.*, 1738; Lentzen, *Hist. du diocèse et du pays de Magdebourg*, Cöthen, 1756.

GAMS.

MAGEDAN. *Voyez* MAGDALA.

MAGEDDO (*Megiddo*, מְגִדּוֹ; LXX, Μαγεδδώ, Μακεδδώ), que l'Écriture nomme presque toujours avec Thénac (Thaanach), autrefois ville royale cananéenne, fut attribuée, par Josué, à la tribu de Manassé (1), mais resta longtemps entre les mains des Cananéens sans être conquise (2). Elle était située sur le territoire de la tribu d'Issachar, dans la plaine d'Esdrelon, aux bords du Cison, que l'Écriture nomme les eaux de Mageddo, מֵי מְגִדּוֹ (3).

La position de Mageddo était très-importante au point de vue stratégique; du côté de la mer c'était la clef de la Palestine centrale et septentrionale; aussi Salomon l'avait-il fortifiée (4) et en avait-il fait la résidence d'un gouverneur (5). La plaine de Megiddo, עֵמֶק מְגִדּוֹ (6), בִּקְעַת מְגִדּוֹן (7), devint souvent un champ de bataille; c'est dans ses environs que vainquirent Débora et Barac (8); Ochozias fuyant devant Jéhu mourut dans cette plaine (9); Josias y trouva la mort dans la bataille qu'il livra à Pharaon Nécho (1). Hérodote, en racontant le même fait (2), nomme l'endroit Μάγδολον, confondant, sans aucun doute, l'Égyptien Migdol avec Mageddo, ou Mégiddo. D'après Robinson (3) Mageddo est l'ancien *Legio* (4), dont le nom s'est conservé dans le village moderne el-Lejjûn, le long de la grande route des caravanes qui vont d'Égypte à Damas.

(1) *Josué*, 12, 21; 17, 11. *Juges*, 1, 27; 5, 19. I *Paral.*, 7, 29.
(2) *Juges*, 6, 29.
(3) *Ibid.*, 5, 19.
(4) III *Rois*, 9, 15.
(5) *Ibid.*, 4, 12.
(6) II *Paral.*, 35, 22.
(7) *Zach.*, 12, 11.
(8) *Juges*, 5, 19.
(9) IV *Rois*, 9, 27.

(1) *IV Rois*, 23, 29 et 30. II *Paral.*, 35, 20-25.
(2) L. II, c. 159.
(3) III, 412.
(4) Eusèbe, et Hiér., in *Onomast.*

MAGES. *Voyez* ROIS (*fête des*).

MAGIE. On prend ce mot dans un sens plus ou moins large, et il est assez difficile d'en donner une définition exacte. Nous le prendrons dans le sens le plus étendu.

Le peuple, quand il est question de magie, pense à un art mystérieux, supérieur aux moyens ordinaires qu'a l'homme d'exercer sa puissance sur la nature et ses éléments, qui exige le concours d'êtres plus forts que lui, qu'il peut, par certaines pratiques, subordonner à son service. Dans cette manière de voir populaire la nature des êtres qui servent d'auxiliaires à l'homme reste indécise. En thèse générale, on se les figure comme des êtres malfaisants, des démons; car il y a une sorte de magie qui suppose que les bons esprits, et Dieu même, sont obligés de se prêter à la conjuration magique.

Notre siècle civilisé a renoncé à la croyance aux êtres plus puissants que l'homme, ou du moins à la possibilité de les contraindre au service de l'homme. Quand il nomme la magie, il entend simplement parler de l'art des jongleurs, ou encore il désigne par là l'influence, naturelle, il est vrai, mais scientifiquement inexplicable, que certains êtres vivants exercent sur d'autres êtres

auxquels ils semblent enlever plus ou moins la force de se déterminer par eux-mêmes ; c'est ainsi, par exemple, qu'on parle sans métaphore de la magie que le serpent à sonnettes exerce sur de petits oiseaux, de la magie d'un discours, d'un sourire, de la magie de la grâce et de la beauté, etc.

Quant aux opinions théologiques relatives à la magie, deux systèmes ont, tour à tour et en tout temps, cherché à prévaloir: l'un met en doute ou nie la réalité objective d'un pouvoir magique; l'autre l'admet et l'enseigne. Le dernier système a presque exclusivement prédominé dans les écoles depuis le milieu du quinzième jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, tandis que le premier a si bien prévalu depuis lors que ce serait une témérité aujourd'hui que de vouloir être d'une opinion contraire. Ce qui a rendu possible une divergence si absolue dans des opinions théologiques, c'est que ni l'Écriture, ni l'Église ne se sont nettement prononcées sur l'existence objective de la magie. L'une et l'autre, il est vrai, défendent les pratiques de la magie, ce qui n'est pas reconnaître la réalité objective de l'influence magique, mais constater tout simplement qu'il y a des gens qui y croient et qui agissent en vertu de cette croyance. Quand l'Écriture nous présente des passages qui, au premier abord, semblent affirmer l'existence d'une influence magique objective et réelle, comme le récit des magiciens d'Égypte (1), celui de la magicienne d'Endor (2), il est facile de les interpréter d'une manière naturelle en ne voyant dans le premier cas que des jongleries ordinaires, et, dans le second cas, qu'un artifice de femme opéré au moyen de la ventriloquie. Quant aux exorcismes, qui, de tout temps, ont été pratiqués et autorisés dans l'Église, ils démontrent uniquement que l'homme est exposé à des influences sataniques, mais non que celles-ci ont lieu à la demande et sur l'injonction de l'homme, ce qui serait nécessaire si on voulait voir dans les exorcismes une preuve de la réalité de la magie. Que si on ne peut directement démontrer, par ces sources de la Révélation, l'existence d'une magie objective et réelle, en revanche on ne peut pas non plus par là démontrer le contraire.

La Révélation, dans ce point comme dans d'autres, se borne à ce qui est nécessaire au salut de l'homme, lui défendant, par exemple, de pratiquer la magie, mais abandonnant tout le reste à ses recherches, vu qu'il n'est pas doué en vain d'intelligence et de raison.

Les anciens moralistes traitent la magie comme une espèce particulière de superstition et la rangent à côté de l'idolâtrie. Cette classification se justifie par le fait empirique que ce sont précisément les peuples idolâtres parmi lesquels la magie s'est le plus répandue. Mais il y a encore entre la magie et l'idolâtrie un rapport plus intime, et c'est ce que la suite nous fera voir.

En rangeant avec raison la magie parmi les superstitions, les anciens moralistes sont tombés dans le grave inconvénient de n'avoir pas distingué deux notions tout à fait différentes et essentielles, à savoir la foi en la magie et l'influence même de la magie, et d'avoir ainsi supposé tout d'abord la possibilité et la réalité de l'action magique.

Nous ne pouvons partir de cette hypothèse et nous sommes obligé d'examiner à part les deux notions dont il s'agit.

Quant à la magie considérée au point de vue de l'influence objective, on trouve, chez les anciens auteurs qui ont traité de la magie *ex professo*, cette dé-

(1) *Exode*, 7, 11 sq.
(2) I *Rois*, 28, 8.

finition : La magie est l'art ou le moyen de produire, par une force créée et non surnaturelle, des effets si merveilleux et si extraordinaires que dans ce cas le rapport entre l'effet et la cause dépasse l'intelligence ordinaire de l'homme. Ces auteurs divisent par là même la magie en magie naturelle, magie artificielle et magie surnaturelle (1).

On voit que cette définition est assez large pour comprendre les artifices des jongleurs, les jeux de la nature, *lusus naturæ*, etc. Cependant cela n'est pas nécessaire ; car, quand la liaison des effets à la cause de ces derniers phénomènes échapperait à l'appréciation de beaucoup de gens, elle ne dépasse pas toutefois la portée de l'intelligence humaine en général, et nous sommes par conséquent en droit d'exclure ces phénomènes, puisqu'ils ne sont nommés magiques que dans un sens impropre, dont nous ne nous occupons pas. Mais, cela fait, la définition doit encore être restreinte ; car si nous pouvons, dans le but que nous poursuivons, mettre dans la catégorie des jongleries les phénomènes qui sont incompréhensibles à la masse, mais non à la science, il reste encore assez de phénomènes à l'égard desquels la science est obligée d'avouer qu'elle n'a pas reconnu le rapport des effets à leur cause, sans que pour cela il tombe dans l'esprit de personne de les déclarer magiques. Les moyens qui sont à la disposition de la science, pour reconnaître les effets qu'elle examine, sont le calcul mathématique et l'expérimentation, c'est-à-dire le rétablissement à volonté des phénomènes observés par des moyens naturels connus. Si ces moyens n'ont pas encore été appliqués à un phénomène dont la nature est telle que l'analogie permette de les lui appliquer, ils ne peuvent pas, quoique encore inexpliqués, être rangés dans la catégorie des faits magiques, puisqu'on peut supposer que le temps viendra où ils seront expliqués. En attendant il existe toute une série de phénomènes dont on sait d'avance qu'ils échappent au calcul mathématique et aux expériences, et qui toutefois ne peuvent être considérés comme magiques. Telles sont par exemple toutes les actions vitales, que nous déclarons expliquées quand nous savons leur marche et leurs cours réguliers. Dans ce cas c'est l'expérience de ce cours régulier qui prend la place de l'explication du rapport de l'effet à la cause, et nous pouvons rejeter du cercle de la magie tous les phénomènes généraux qui ont lieu régulièrement et de la même manière chez tous les individus d'une même espèce, quand même nous ne pouvons pas démontrer le rapport qui existe entre les effets et leurs causes inconnues. La régularité observée dans ce cas se distingue pour l'observateur empirique en deux états, l'un de maladie, l'autre de santé. Nous n'avons pas à rechercher ici quelle est en dernière analyse la cause qui fait qu'il y a des maladies ; il nous suffit de constater que ces maladies n'appartiennent pas aux phénomènes dont la causalité ne peut être expliquée. La santé et la maladie sont des états qui ne tombent que dans une mesure très-restreinte dans le domaine de la liberté, et par conséquent en général ils ne sont pas moralement imputables ; mais il y a des états intermédiaires sur lesquels la liberté a une grande action ; nous voulons dire les états qui, dans le principe, apparaissent comme une exaltation de l'action vitale, et par là même de la santé et du bien-être, et qui, par l'abus des moyens qui les ont produits, peuvent être transformés en une disposition maladive, surtout quant à l'âme. Ces abus, une fois qu'on connaît la manière dont

(1) Cf. Delrio, *Disquisitionum magicarum* t. 1, c. 2.

agissent ces moyens, tombent tout à fait dans le domaine de la liberté et par conséquent sont parfaitement imputables. Si ces moyens sont d'une nature purement matérielle ; si ce sont, par exemple, des boissons enivrantes, des opiats, etc., la nature relativement infime de la volonté créée trouve, dans la qualité des moyens qu'elle emploie, les limites de son action, et les effets peuvent être calculés et par conséquent expliqués. Dès lors ces effets n'appartiennent plus au domaine de la magie. Mais, outre ces moyens matériels, la volonté créée a encore à sa disposition des moyens d'une nature purement immatérielle, c'est-à-dire psychique ; c'est ce que démontre le mesmérisme ou le magnétisme animal (1), abstraction faite d'autres preuves. Nous arrivons par là à une sphère où il faut admettre d'avance la possibilité de phénomènes qui ne s'expliquent pas, et qu'il faut simplement constater comme des faits ; car d'une part se trouve la volonté créée, de l'autre, comme moyens, des forces psychiques dont l'incompréhensibilité relative doit être reconnue.

Cependant il faut encore distinguer ici. Ces forces psychiques ne sont pas nécessairement au service de la volonté ; elles peuvent, comme dans le somnambulisme naturel ou dans les affections nerveuses, dans les extases naturelles, telle que la catalepsie, agir par elles-mêmes, sans le concours de la volonté. Dans ce cas elles ont, en tant que forces naturelles, leurs limites dans les lois de tout ce qui est naturel, et, si sous ce rapport il y a encore en elles une partie obscure, plus obscure qu'on ne l'avoue, on peut cependant s'attendre à ce qu'une observation impartiale et sans préjugé amassera peu à peu un trésor d'expériences suffisant pour expliquer les phénomènes.

(1) *Voy.* Extases.

Mais, lors même que la volonté se sert de ses forces, les effets ne sont pas rejetés absolument dans le domaine de l'incompréhensible; car la volonté qui veut le bien a ses limites dans la loi divine, et elle ne se sert de ces forces psychiques que pour des fins reconnues bonnes et qu'on sait être celles pour lesquelles ces forces ont été créées. Quand donc, dans le mesmérisme artificiel, c'est la volonté du magnétiseur qui met en activité les forces en question, il peut y avoir, tant qu'on s'en sert pour guérir, bien de l'obscurité dans cette pratique, mais il est impossible d'y voir rien de magique.

Reste la volonté du mal, que nous pourrions considérer comme l'auteur de ce qui est inexplicable par les seules forces créées. Mais là encore il n'y a rien que du naturel. Dans la sphère créée le mal seul est absolument arbitraire, sans loi, et par conséquent de lui seul peuvent procéder des effets qui sont entièrement inexplicables. Nous ne disons point par là que tout effet qui procède d'une volonté créée, perverse, qui se sert des forces psychiques dont nous parlons, soit par là même et en soi-même inexplicable; nous disons que, la volonté perverse ayant la possibilité de tirer parti de ces forces, il en résulte qu'il est possible aussi que les effets produits soient inexplicables. Mais, comme ces effets partent d'une volonté mauvaise, ils sont eux-mêmes mauvais, circonstance qui constitue un des points essentiels de l'idée de l'action magique; car l'effet magique est inexplicable comme l'effet miraculeux, et ce qui le caractérise en face du miracle, c'est précisément le mal. Ainsi l'expérience constate que, dans tous les cas où l'on a recours à la magie, c'est pour satisfaire de mauvaises passions, et surtout la volupté, l'avarice et l'orgueil. Mais il y a encore une autre marque caractéristique qui distingue l'effet

miraculeux de l'effet magique, que nous devons examiner de plus près, parce qu'elle peut servir à déterminer plus nettement l'idée de la magie.

Les théologiens distinguent dans l'univers quatre ordres d'effets.

Le premier est l'ordre surnaturel, *ordo supernaturalis*, comprenant les effets qui émanent directement de Dieu, soit sous la forme de la grâce, soit sous celle du miracle.

Le second est l'ordre naturel, *ordo naturalis;* il consiste dans les effets que les choses naturelles produisent en vertu des lois naturelles que Dieu leur a imposées.

Le troisième est l'ordre artificiel, *ordo artificialis*, c'est-à-dire l'ensemble des effets que l'homme peut produire en vertu du pouvoir que Dieu lui a donné sur la création.

Le quatrième enfin est l'ordre extranaturel, *ordo præternaturalis*, qui comprend les effets dont sont capables les esprits créés, mais incorporels, pouvant faire connaître à l'homme les forces cachées de la nature et jouissant d'une suprême agilité.

Les trois derniers ordres ont cela de commun que les effets dont il s'agit ne peuvent émaner que de causes qui existent déjà dans la nature, et ne se distinguent que par *le mode* au moyen duquel l'effet est produit. C'est dans cette dépendance où sont les facteurs actifs des causes naturelles que consiste la différence essentielle entre ces trois ordres et le premier, et cela sous un double aspect. D'abord l'action des causes purement naturelles, pour produire des effets, est nécessaire, et, lorsqu'elles s'appliquent à des êtres libres, elles lui enlèvent sa liberté; non pas que dans un être créé libre la puissance de la liberté puisse être anéantie; mais il peut arriver que les forces dont la volonté libre a besoin pour se manifester soient liées par une puissance agissant du dehors, de sorte que cette volonté, ne se manifestant plus, est comme n'existant pas. Le pouvoir magique, dans tous les cas, appartenant à ces trois ordres, il faut que, exercé contre une volonté libre, il lui enlève sa liberté. Par là le pouvoir magique se distingue immédiatement du pouvoir surnaturel en tant que pouvoir de la grâce; car la grâce a précisément cela de particulier qu'elle n'abolit pas la liberté humaine, mais qu'elle l'exalte, et ce n'est que par un malentendu aussi malveillant que grossier que, dans les temps modernes, certains protestants ont prétendu attribuer un caractère magique au pouvoir des sacrements tels que les comprend l'Église catholique. Ensuite le domaine extérieur des effets produits par des causes naturelles est toujours limité. Ces causes ont des bornes qu'elles ne peuvent dépasser. La magie, étant attachée à l'un de ces ordres, ne peut donc jamais produire ce qui est naturellement impossible, et par conséquent le pouvoir magique a toujours un côté par lequel il est un pouvoir naturel. C'est en cela qu'il se distingue du pouvoir surnaturel des miracles, qui, élevé au-dessus des causes naturelles, se manifeste en effets qui seraient naturellement impossibles. C'est pourquoi la grandeur de l'effet peut servir de critérium pour distinguer le pouvoir des miracles du pouvoir magique (comme le fait en effet l'Évangile, par exemple Jean, 9, 32; 12, 37, etc.). Cependant ce critérium, dans le cas des prétendus miracles de la seconde classe, doit toujours être uni avec le critérium en vertu duquel on discerne les qualités morales de l'agent (1).

Mais nous ne devons pas seulement considérer l'effet du pouvoir magique dans son opposition avec le pouvoir des miracles; nous devons encore l'exa-

(1) *Voy.* MIRACLES.

miner en lui-même. Nous partons pour cela de la distinction établie plus haut entre la magie naturelle, la magie artificielle et la magie extranaturelle. Qu'il n'y ait pas de magie naturelle, dans le sens strict du mot, c'est ce qui ressort de ce que la volonté libre, dont, nous l'avons vu, le pouvoir magique devrait procéder uniquement, n'existe pas dans la nature. En revanche il se trouve en elle quelque chose d'analogue à ce qui, dans le règne des esprits, est la liberté; nous voulons dire que les forces immatérielles de ce monde, celles de l'électricité, du magnétisme, de la lumière, etc., apparaissent et disparaissent dans les formes matérielles de la nature comme des accidents multiples et variés, sans que la substance des objets dans lesquels elles se sont manifestées ait changé. Ainsi, par exemple, une aiguille peut être aimantée et peut cesser de l'être, tandis que, substantiellement, elle est et reste la même. Cette alternative est comme le reflet du jeu des forces libres, se déterminant elles-mêmes, et les effets qui en résultent sont précisément ceux qu'on appelle magiques dans la nature.

Cependant cette dénomination peut être prise dans un sens large ou dans un sens restreint. Dans le premier cas on entend par là l'ensemble des phénomènes dans lesquels des corps naturels deviennent les porteurs des forces immatérielles de la nature. Mais comme, quand ces corps sont morts et inertes par eux-mêmes, les phénomènes dont il s'agit peuvent être expliqués par la science, par l'expérimentation et par le calcul mathématique, ils sortent du domaine de l'incompréhensible, et, par conséquent, du domaine magique proprement dit; c'est pourquoi on prend ordinairement l'expression dans un sens plus strict, désignant les phénomènes qui se révèlent dans des corps vivants, quand ils sont placés d'une manière extraordinaire sous l'influence de ces forces. Ces phénomènes peuvent se manifester dans les plantes, les animaux, et dans la nature physique de l'homme, et ils forment ensemble le domaine des sympathies naturelles. Que ces sympathies existent, c'est ce qui est incontestable : l'expérience le prouve; tout comme on ne peut nier toutes les obscurités que présente cet ordre de choses. Comme on ne peut employer dans cette sphère ni le calcul mathématique, ni l'expérimentation scientifique, on en est réduit, pour arriver à une explication scientifique des phénomènes, à la voie des expériences. Or le monde savant a jusqu'ici montré une invincible répugnance à se prêter à ces expériences, et il en est résulté que l'observation, l'examen des faits ont été abandonnés à des gens qui n'ont ni les connaissances suffisantes, ni l'impartialité requise, et que, jusqu'à présent, la science n'est pas en mesure d'expliquer des faits qui pourraient être de son ressort. Mais, pour notre but, il suffit qu'en général l'existence de ce pouvoir ne puisse être révoquée en doute. Les forces de la nature ne se manifestant dans ces phénomènes qu'involontairement et d'après leurs lois immanentes, ces faits n'appartiennent pas au domaine de la magie; mais la volonté libre de l'homme peut contribuer à leur production en se rendant maître de ces forces, en les dirigeant à son gré et selon des intentions perverses. Ils peuvent ainsi être entraînés dans le cercle de la magie, et, quoiqu'il n'y ait pas de magie naturelle, ce que l'on appelle ainsi peut devenir un des moyens de la magie proprement dite. Ceci devient un point d'appui pour déterminer jusqu'où s'étend le pouvoir magique de la nature extérieure. Il ne peut en tous cas s'étendre au delà du cercle des sympathies naturelles, et, quand il est question d'effets magiques allant au delà, on a nécessairement af-

faire à des artifices de jongleurs ou à des fantômes de l'imagination.

Quant à la magie artificielle, nous n'avons sans doute pas besoin de remarquer qu'il ne faut pas entendre par là les exercices des joueurs de gobelets, des prestidigitateurs et des opérateurs de fantasmagorie. Nous comprenons par là non-seulement l'emploi, par une volonté perverse, des forces naturelles dont nous venons de parler, mais encore celui des forces psychiques dont il a été question plus haut. L'expérience nous apprend que ces forces psychiques sont en rapport direct avec les forces naturelles, et le langage vulgaire, dont la philosophie ne peut méconnaître l'autorité, confirme cette expérience, puisqu'on applique à ces forces le mot de *magnétisme*, sans qu'on veuille affirmer par là leur identité avec le magnétisme terrestre. Les états qui résultent de l'action de ces forces psychiques sont la clairvoyance magnétique, le somnambulisme, la catalepsie, en général ce que nous nommons les extases naturelles. Ainsi que nous l'avons démontré dans l'article EXTASE, ces états peuvent être spontanés ou être provoqués artificiellement. Cette provocation artificielle étant possible, on comprend le pouvoir qu'une volonté étrangère obtient sur les facultés psychiques du patient; mais le somnambulisme spontané lui-même, la clairvoyance naturelle et la catalepsie ne sont jamais éloignés de l'intervention d'une volonté étrangère, attendu que les personnes affectées de cette manière ont un penchant naturel à se mettre en rapport avec d'autres personnes d'une organisation analogue à la leur. Or ce n'est pas seulement une volonté bonne ou moralement indifférente, c'est encore une volonté mauvaise qui, par ces rapports, peut prendre de l'ascendant sur une âme, peut parvenir à mouvoir les forces dégagées dans l'extase naturelle, ce qui ouvre une vaste sphère aux influences magiques. La nature et la portée de ces influences sont déterminées par les phénomènes qu'offre l'extase naturelle. Si, par exemple, le somnambule paraît capable, par la clairvoyance dont il jouit, d'entrevoir dans le temps et l'espace des secrets qui sont impénétrables à l'homme dans l'état normal, il peut jouir de la même capacité au service d'une volonté étrangère et perverse. Si dans les extases nerveuses les passions sont vivement excitées, et surtout celles que les anciens théologiens désignaient sous le nom d'*irascibles*, il sera au pouvoir de la volonté étrangère perverse, une fois le rapport établi, d'exciter les mêmes passions et de les diriger dans ses vues. C'est par là que se déterminent les formes principales du pouvoir magique dans le domaine psychique.

L'une de ces formes est la prédiction de l'avenir, effet du pouvoir magique analogue aux phénomènes des pythonisses de l'antiquité. L'autre de ces formes est l'exaltation passionnée qui se révèle dans le culte bachique des anciens et de nos jours encore dans le schamanisme. Il est aussi impossible de nier le pouvoir magique dans ces deux cas que les phénomènes de l'extase naturelle; il faudrait vouloir nier l'existence de la volonté du mal dans l'humanité, ce que personne ne prétend. Mais en revanche il est certain que le pouvoir magique ne s'étend pas au delà des limites ou des effets possibles de l'extase naturelle. Par conséquent la portée de la prédiction magique ne sera ni plus grande ni plus sûre que celle de la clairvoyance somnambulique, et il en sera de même des autres effets produits par le pouvoir magique, dont l'influence peut exalter les forces psychiques du patient, tout comme les facultés de l'extatique naturel peuvent être excitées et leur activité agrandie par l'énergie de la vo-

lonté qui l'influence ou du magnétiseur. Plus la volonté perverse est énergique et intense, plus son pouvoir magique s'exerçant sur une âme étrangère est grand. Or cette énergie de la volonté, cette intensité du pouvoir relatif atteint son apogée dans les êtres purement spirituels, qui ne sont pas attachés à un corps et limités par lui, et tels sont, dans la création, les anges et les démons. Il va de soi que ce sont ces derniers seuls qui entrent ici en ligne de compte, la volonté perverse constituant un des éléments essentiels de la magie et n'appartenant qu'aux démons, jamais aux anges.

Quand les démons prennent part à la magie, elle devient extranaturelle, *magia præternaturalis.*

Nous n'avons pas à nous occuper ici de ce que sont les démons ; il nous suffit de savoir qu'il est de foi qu'ils existent, qu'ils sont capables d'une action plus énergique que l'homme, et qu'ils abusent de cette capacité pour le mal.

La principale question que nous ayons à résoudre est de savoir s'il est possible que les démons entrent au service spécial d'un homme. Il est de l'essence de la magie d'être exercée par un homme, tandis que le pouvoir exercé directement par les démons ne se nomme plus magie, mais inspirations sataniques, obsessions, possessions, etc., etc.

On ne peut *a priori* répondre négativement à la question posée : si des anges peuvent servir l'homme, comme nous l'apprend l'Écriture, pourquoi les démons ne le pourraient-ils pas ? D'ailleurs comment nier les faits attestés par des hommes dignes de foi à tous égards ?

Une seconde question est de savoir de quelle manière s'établit cette relation de service entre le démon et l'homme. La foi populaire répond en admettant que le diable peut être *conjuré* et être obligé par là à servir l'homme. Mais cette imagination populaire est inadmissible : une conjuration au nom de Dieu peut seule agir sur le démon et le contraindre, quand elle est conforme à la volonté divine, c'est-à-dire quand elle a lieu pour le bien ; toute autre espèce de conjuration n'est qu'une parole humaine, à laquelle, comme telle, aucun esprit n'est soumis. Il se peut, sans que nous le prétendions, qu'une pareille conjuration, radicalement nulle en elle-même, soit toutefois suivie d'effet ; mais cet effet n'a certainement pas lieu parce que le démon y est contraint et obligé ; il n'a lieu que parce que le démon se sent sympathiquement attiré vers un homme qui, par un pareil acte, prouve sa profonde décadence morale. Les histoires par lesquelles on s'abusait volontiers autrefois à cet égard, et suivant lesquelles tel ou tel homme avait en son pouvoir et à son service un démon, un esprit familier, *spiritus familiaris*, ont sans aucun doute leur source dans la fanfaronnade ou l'imagination maladive des prétendus possesseurs, et aucune ne mérite la moindre croyance.

Une autre opinion, admise par beaucoup de théologiens, et qui joua un rôle important dans la période des procès de sorcellerie, est celle qui prétend que l'homme peut contracter un pacte avec le diable et le contraindre ainsi à lui rendre certains services. La conclusion d'un pareil pacte est considérée comme un procédé tantôt objectif et réel, tantôt subjectif, mais réel encore, tantôt implicite, tantôt explicite. Quant à la réalité objective, on peut concevoir ce pacte comme ayant été contracté par l'homme en santé ou dans l'état maladif de l'extatique. On justifiait la première de ces opinions par les aveux obtenus dans les procès des sorciers ; mais nous verrons bientôt que cet aveu

n'a pas de valeur dans la question dont il s'agit. Quant à admettre un commerce direct avec le diable, comme celui du maître avec son valet, cette opinion est tellement grossière que nous pensons pouvoir ne pas nous y arrêter plus longtemps. En revanche la possibilité du pacte conclu dans un état extatique a été souvent et suffisamment attestée, et elle n'a rien qui répugne en elle-même. Mais on voit facilement qu'il ne peut être question d'un pacte que dans un sens impropre, l'extatique n'étant pas libre et par conséquent n'étant pas capable de contracter. Ce qu'il en est au fond, c'est que l'alliance morale d'une âme avec le mal, dans son état de veille, peut, dans l'état extatique, devenir si évidente, et attirer tellement les puissances démoniaques, qu'au milieu des figures symboliques que les idées prennent naturellement chez les extatiques cette alliance morale avec le mal prenne la forme d'un pacte positif. En outre il se peut que le prétendu pacte ne soit autre chose qu'un phénomène subjectif : c'est le cas des malades d'esprit qu'on appelle démonomanes (1). Dans ce cas le malade s'imagine avoir conclu un pacte avec le diable, et son imagination n'a absolument rien qui lui corresponde dans la réalité ; c'est pourquoi on peut parler de la démonomanie en traitant de la superstition, mais elle ne doit pas entrer en ligne de compte quand il s'agit de la magie.

Quand on parle de pactes explicites ou implicites, on comprend d'elle-même la première de ces expressions ; la seconde s'entend de l'acte dans lequel l'agent est persuadé que l'effet qu'il attend ne peut être atteint que par le démon.

Quant au moyen par lequel un démon peut être lié au service d'un homme pour l'aider à exercer un pouvoir magique, nous affirmons qu'il n'existe pas, et que, si le démon se met au service de l'homme, il le fait librement, attiré qu'il est par l'affinité élective qui existe entre sa méchanceté et celle de l'homme. C'est pourquoi les théologiens généralement ne connaissent qu'un moyen d'entrer en rapport avec le démon, savoir l'évocation, *invocatio*, qui est explicite ou implicite. Elle est implicite quand on fait un acte qui implique une évocation du démon. On suppose que le démon est enclin par sa nature à écouter une évocation qui part d'une volonté profondément démoralisée. On considère encore comme une évocation implicite du démon l'emploi fait par légèreté ou méchanceté d'artifices sympathiques ou de procédés analogues au magnétisme.

Si, d'après ce qui précède, la possibilité d'une magie extranaturelle, plus directement démoniaque, ne peut être niée, on demande quelle portée il faut lui attribuer.

A cet égard nous répondons simplement que le démon n'est pas au-dessus de la loi de la nature, que lui aussi ne peut produire que ce qui est naturellement possible en soi. C'est pourquoi il ne peut rien au delà de la magie naturelle et de l'extase naturelle ; seulement son action se distinguera de la magie artificielle par une plus grande énergie et par une plus grande habileté dans l'emploi des moyens, habileté due à la connaissance plus vaste qu'il possède des secrets de la nature.

II. Quand nous parlons de la *foi en la magie*, nous n'entendons pas seulement la conviction théorique que la magie existe ; car cette conviction est moralement indifférente, tout comme la conviction qu'il y a des péchés en général. Ce n'est pas non plus la conviction qu'il faut considérer tel ou tel phénomène comme magique ; car, si

(1) Cf. Delreyne, *Essai sur la Théologie morale*, p. IV, c. 4, 5.

cette conviction est fondée, elle est moralement justifiée. Si l'on objecte qu'avoir une pareille conviction, admettre une pareille opinion, c'est ouvrir la porte à toutes les extravagances des procès de sorcellerie, il suffit de répondre que l'abus ne peut jamais prévaloir contre l'usage. Mais si cette opinion n'est pas suffisamment fondée, elle devient coupable, parce qu'en beaucoup de circonstances elle peut nuire à l'honneur du prochain et à la gloire de Dieu. Dans le doute le préjugé doit toujours être en faveur de l'explication naturelle, et il faut tenir un fait pour naturel tant que le contraire n'est pas démontré (1). Nous ne nierons pas que, sous ce rapport, on a beaucoup failli et qu'on pèche encore ; cependant le péché à cet égard est en général plutôt le résultat de la crédulité et d'un jugement inconsidéré que de la croyance en la magie. Celle-ci, en effet, doit être considérée, de même que la vraie foi, comme un principe de vie intérieure, qui domine la pensée, le sentiment, la volonté et les actes. Si l'idolâtrie est, par rapport à la vraie foi, comme la mort par rapport à la vie, la foi en la magie est à la vraie foi ce que la maladie est à la santé. Elle consiste à croire que le salut peut venir de celui qui est l'ennemi de Dieu, du mal, croyance qui conduit à espérer en la puissance du mal et à se donner à lui. C'est pourquoi la magie implique une négation de Dieu, qui se manifeste fréquemment par l'abjuration du culte de Dieu et de ses saints et par l'établissement d'un culte démoniaque. Aussi toute action entreprise dans cette foi est un péché, tandis que cette même action serait innocente si elle était faite avec la pensée de faire usage des forces que Dieu seul a posées dans la nature. C'est pourquoi la sphère du péché de la magie s'étend infiniment plus loin que celle du pouvoir magique. Dès qu'une action est entreprise avec la conviction que la coopération du mal ou du démon est nécessaire, le péché de la magie existe. Même quand cette conviction n'est pas claire et positive, pourvu que la conviction contraire ne soit pas elle-même nette et ferme, le péché de magie a lieu. Il en est de même quand on abuse pour de mauvaises fins des forces sympathiques de la nature ou des forces psychiques exaltées par l'extase.

La source de la foi en la magie, telle que nous l'avons définie, est double : elle est ou morale ou physique, elle est ou un péché ou une maladie de l'âme. Il est facile de comprendre que les deux sources se confondent souvent dans la pratique.

Quant à la première, nous avons déjà nommé les passions coupables dont on cherche la satisfaction dans la magie, savoir : l'orgueil, l'avarice et la sensualité. Il faut y ajouter le penchant auquel le mal entraîne toujours dans son cours, le penchant à causer du tort à autrui, sans qu'on en retire soi-même aucun profit ni d'autre plaisir que celui même de faire du mal. C'est pourquoi l'instruction, les lumières de l'esprit ne suffisent pas pour guérir le péché de magie ; il faut en outre, et surtout, une amélioration morale sérieuse et réelle. Plus la décadence morale d'un homme ou d'un siècle est profonde, plus le péché de la magie devient prédominant, quelles que soient d'ailleurs sous d'autres rapports les lumières de ce siècle ou de cet homme. Les temps actuels en sont une preuve évidente, car la foi en la magie est infiniment plus répandue qu'on ne le croit et ne le veut avouer en général. Tous les médecins des fous savent que la foi en la magie peut avoir son origine dans une maladie de l'âme. Mais lorsque les médecins ont prétendu expliquer tous les cas de foi en la magie,

(1) Cf. Ferraris, *Prompta Bibl.*, sub. v. *Superstitio*, n° 59.

et, en général, tous les phénomènes de la mystique démoniaque, par des maladies de l'âme, ils ont été évidemment trop loin, et l'erreur, comme l'a démontré le célèbre médecin de Munich, le docteur de Walther, provient d'une observation insuffisante des faits (1).

La foi en la magie, sous la forme qu'elle a prise dans les procès des sorciers depuis le seizième jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, a été le résultat soit d'une maladie des âmes, soit du péché.

La sorcellerie et les procès de sorciers qui s'y rattachent sont un phénomène historique d'une nature si effrayante qu'on ferait bien des sacrifices pour les effacer des annales de l'humanité, et ce phénomène présente en même temps de si nombreuses énigmes qu'on ne peut s'étonner qu'on ait cherché à l'expliquer de toutes les manières imaginables. Nous ne pouvons entrer dans ces détails, et nous nous contentons d'indiquer ce que présente d'essentiel la conclusion de Soldan dans son *Histoire des Procès de sorcellerie.*

L'explication la plus plausible semble, au premier abord, celle qu'ont donnée Soldan, Wächter et d'autres, suivant lesquels la sorcellerie ne serait que le résultat des procès de l'Inquisition et de la question dont on y fit un si terrible usage. Les juges avaient d'avance, disent-ils, des convictions toutes formées, et ils appliquaient la question à ceux qui étaient accusés jusqu'à ce que les aveux fussent d'accord avec les convictions arrêtées dans leur esprit. Nous sommes loin de nier l'influence que la question a pu exercer sur les aveux des malheureux soumis à la torture par l'Inquisition; nous sommes persuadés que des milliers d'individus, par crainte de la question ou incapables d'en supporter plus longtemps les tortures, avouèrent les faits et les pratiques qu'on attribuait vulgairement aux magiciens et aux sorciers.

Spée, le premier adversaire de quelque valeur des procès de sorcellerie, a porté l'attention sur ce point, et Görres attribue aussi à la sécularisation des procès contre ceux qui étaient soupçonnés de magie les épouvantables horreurs qui furent la suite de ces procédures. Mais on ne peut conclure de la procédure de l'Inquisition que le fait de ces abominations mêmes; celle-ci n'explique pas la forme particulière que la foi en la magie adopta dans la sorcellerie; elle n'explique pas comment cette foi est née et s'est propagée dans certaines contrées, tandis que dans d'autres elle n'était connue qu'au point de vue théorique.

On peut bien dire qu'une procédure plus juste et plus douce n'aurait brûlé aucun sorcier, n'aurait en général pas trouvé matière à procès criminel dans les affaires de ce genre soumises à la justice, comme ce fut en effet le cas à Rome, où, alors qu'ailleurs le fléau des procès de sorcellerie sévissait le plus cruellement, personne ne fut poursuivi et encore moins condamné pour cause de sorcellerie. Mais la foi aux sorciers n'en aurait pas moins existé; elle serait restée un problème pour les médecins et les confesseurs, qui, comme le prouve l'exemple de Spée, auraient résolu la question plutôt en l'honneur de l'humanité que les juristes. C'est pourquoi nous ne pouvons admettre l'explication indiquée plus haut.

Une circonstance décisive dans cette question, c'est, à notre avis, que la sorcellerie se montra surtout parmi les peuples germaniques, tandis que les peuples latins en furent relativement presque affranchis. Or ce sont précisément les peuples germaniques qui, au seizième siècle, à la suite des perturba-

(1) *Voir* Schubert, *le Péché de Magie, dans ses formes anciennes et modernes,* p. 29.

tions de la réforme, furent exposés aux agitations sociales les plus terribles, agitations dans lesquelles il s'agissait non-seulement des biens terrestres, mais des intérêts les plus sacrés de l'humanité. C'est un fait connu que les révolutions sociales vives et profondes non-seulement entraînent de fréquentes maladies mentales, mais encore leur donnent une forme toute particulière. La réforme ne fut introduite nulle part sans la plus brutale violence, et la réaction qu'elle provoqua dans beaucoup de contrées ne fut pas plus modérée. Le principe que les réformateurs avaient fait prévaloir, *cujus regio, ejus religio*, dut blesser jusque dans ses dernières profondeurs la conscience religieuse des peuples, et comment l'état moral et sanitaire des esprits n'en aurait-il pas été atteint et altéré ? Certes, si jamais une maladie mentale a dû éclater, non-seulement dans des cas isolés, mais d'une manière épidémique, ce fut au seizième siècle. Sans doute les procès des sorciers sont un peu plus anciens que la réforme, mais la réforme elle-même était faite dans les esprits avant d'éclater et de prévaloir au dehors. C'est avec les précurseurs de la réforme que commencent les premiers procès de sorcellerie.

La foi en la sorcellerie dans sa forme spéciale est en rapport intime avec la réforme. On a remarqué avant nous (Grimm, Jarcke, Raumer) que les idées de la sorcellerie ont une profonde analogie avec les traditions de l'ancienne mythologie germanique. On a objecté, il est vrai, qu'il est difficile de comprendre comment le peuple aurait pu transformer les antiques divinités païennes en larves du diable; mais cette objection n'a pas de force. On peut démontrer et Böttiger a en effet établi récemment que l'ancien paganisme germanique était déjà tombé en ruine avant que le Christianisme entrât en lutte avec lui, et que, notamment, ses dieux s'étaient transformés dans les croyances populaires en sombres fantômes, en esprits des ténèbres, en suppôts du mal. Ils demeurèrent sous cette forme, comme un objet de crainte et d'horreur, dans la conscience populaire, jusqu'à ce que, dans les visions d'esprits malades et pervertis, ils reprirent l'apparence de réalités objectives, dont, sous l'empire du Christianisme, les noms se transformèrent en noms de diables, diables auxquels les réformateurs eux-mêmes attribuèrent une énorme influence.

L'état maladif et visionnaire que suppose la foi aux sorciers put naître spontanément chez la plupart des individus; mais l'usage des onguents magiques prouve qu'on cherchait aussi à faire naître par des moyens externes cette singulière disposition d'esprit. Cette disposition est connue de tous ceux qui s'occupent de maladies mentales, et apparaît de tout temps, tantôt plus, tantôt moins, sans être comptée parmi les maladies mentales proprement dites. Le principal phénomène qui se manifeste dans cette disposition est que le malade se figure, dans ses rêves, avoir le pouvoir de voler, imagination qui se présente même dans le sommeil des personnes bien portantes. Quand c'est véritablement un rêve né dans le sommeil, il n'a pas de conséquence : au réveil la vanité de la prétendue faculté s'évanouit d'elle-même; mais si c'est le rêve d'un demi-sommeil, si les organes extérieurs seuls sont endormis, tandis que la conscience veille, on court le danger de prendre une pareille imagination pour une réalité objective. Mais il peut se rattacher à cette imagination, suivant la direction habituelle que prend l'esprit durant la veille, diverses autres imaginations, comme la satisfaction de l'appétit de l'amour sexuel, de la vengeance, du mal causé à autrui, et ces imaginations

à leur tour prennent l'apparence de la réalité. La forme dont ces imaginations se revêtent répond en général aux idées dominantes du siècle. Il faut ajouter toutefois que, en même temps que ces besoins paraissent apaisés, il y a un sentiment plus réel encore de malaise, précisément parce qu'il n'y a pas de satisfaction réelle. C'est là ce qui constitue le caractère principal de la foi en la sorcellerie. La source d'où elle est dérivée est d'une part un état maladif et épidémique de l'âme, provoqué par la profonde perturbation des esprits; d'autre part, une disposition à l'état visionnaire déterminé par l'application de moyens extérieurs agissant sur les nerfs.

L'imagination du vol a toujours la forme déterminée d'un élan vers les lieux où la vieille foi populaire relègue les fantômes des dieux, dont le diable a pris la place. Ainsi s'expliquent les affirmations analogues à celles des malheureux soumis dans les procès de sorcellerie à la question, et provenant de gens qui n'y ont nullement été exposés. Ces imaginations avaient pour eux la valeur d'une réalité, tandis qu'elles n'étaient que les rêves d'une âme malade.

Sources : Delrio, *Disquisitionum magicarum libri sex;* Rémigius, *de Dæmonolatria ;* Görres, *Mystique chrét.;* Soldan, *Histoire des Procès de sorcellerie;* Schubert, *le Péché de Magie dans ses formes anciennes et modernes.* Sur la magie du monde ancien, comparez l'article très-soigné relatif à la *Magie* de Géorgii, dans l'*Encyclopédie des Sciences classiques de l'antiquité.*

Aberlé.

MAGISTER SACRAMENTI. *Voyez* Sacrements.

MAGISTRUCCIA. *Voyez* Casuistique, t. IV, p. 101, 2e col., alin. 3.

MAGNENCE. On ne sait rien de certain sur sa famille. Suivant quelques auteurs, son père, Magnus, aurait été un Breton; suivant d'autres il aurait appartenu à une tribu germanique à laquelle Maximien Hercule avait permis de s'établir en Italie. D'autres enfin le font descendre d'une colonie de barbares que Constance Chlore (1) fonda dans les Gaules.

Il sut par sa bravoure prendre de l'ascendant sur l'armée romaine et par ses adulations conquérir la confiance et l'amitié de l'empereur Constant (2), qui le mit à la tête de la troupe d'élite des Joviens et des Herculéens, et lui sauva un jour la vie, en le couvrant de son manteau, au milieu d'une émeute de soldats. Magnence répondit à cette affection par la plus noire ingratitude, et abusa de la confiance que l'armée avait en lui pour s'arroger la pourpre et se faire proclamer empereur, le 18 janvier 350, à Autun, où résidait alors la cour, grâce aux moyens de corruption que lui avait fournis, pour séduire les troupes, Marcellin, trésorier de l'empire. Constant prit la fuite et fut tué par les ordres de Magnence. Bientôt les provinces de l'Est imitèrent l'exemple des soldats d'Autun ; en peu de temps l'usurpateur fut maître des deux grandes provinces des Gaules et de l'Italie, et le trône même de Constance fut en danger. Quoique Magnence fût chrétien, comme l'indique l'étendard de la croix qui se trouve sur ses monnaies (3), sa révolte et son élévation furent un malheur pour le Christianisme, qui perdit dans la personne de Constant un des plus fermes et des plus vigoureux défenseurs du principe catholique contre les envahissements de l'arianisme. Le paganisme se réveilla, rétablit son culte ; les agitations de l'empire permirent aux passions des divers

(1) *Voy.* Constance Chlore.
(2) *Voy.* Constant.
(3) *Voir* Eckhel, VIII, 122.

partis de se déchaîner et de poursuivre de leur haine les Chrétiens orthodoxes. Magnence, pour augmenter le nombre de ses partisans et miner l'autorité de Constance, envoya ses affidés dans les diverses provinces. Il expédia au Liban et en Égypte Valens et Clément, les chargeant de gagner S. Athanase, dont, dans la conviction de Magnence, la parole suffirait pour lui gagner tous les esprits; mais ses artifices échouèrent.

Quoique Athanase ne pût, d'après l'expérience qu'il avait faite, s'attendre à trouver dans Constance un vigoureux protecteur contre les intrigues des Ariens, il exhorta vivement les fidèles qu'il avait réunis autour de lui à demeurer dévoués à leur empereur légitime. Pendant ce temps les légions de Pannonie avaient proclamé Auguste leur général Vétrano, qui entra bientôt en pourparlers avec l'usurpateur et s'entendit avec lui pour marcher contre l'empereur Constance. Dès que celui-ci en reçut avis, il fit ses préparatifs pour tenir tête aux séditieux. Magnence, enhardi par le succès, lui envoya à Héraclée des députés chargés de lui offrir la paix et le partage de la souveraineté, à la condition d'un double mariage entre Constance et la fille de Magnence, entre Magnence et Constantina, sœur de l'empereur, et de lui représenter toutes les conséquences funestes qui résulteraient de son refus. Constance rejeta ces honteuses propositions, et, Vétrano s'étant rangé de son côté avec 20,000 hommes de cavalerie et un corps d'infanterie plus nombreux encore, l'empereur marcha, à la tête de ces forces réunies, contre Magnence, qui, de son côté, dévastait les contrées fertiles de la Pannonie, avait pris d'assaut la ville de Siscia, et finit par livrer une sanglante bataille près de Mursa, aujourd'hui Eszek. L'usurpateur battu prit la fuite et s'enferma dans Aquilée; mais les dispositions du peuple avaient tourné contre lui; ses cruautés l'avaient rendu odieux, et Rome, comme les autres villes d'Italie, se déclara ouvertement pour Constance.

Magnence fut obligé de chercher un refuge dans les Gaules avec ce qui lui était resté de troupes fidèles. Pressé de tous côtés, il demanda la paix que Constance lui refusa. Une flotte équipée par l'empereur lui assura la possession de l'Afrique et de l'Espagne, débarqua sur les côtes des troupes nombreuses qui franchirent les Pyrénées et marchèrent sur Lyon pour s'emparer de la ville et de Magnence, qui s'y était réfugié. On en vint aux mains près du mont Séleuci, petit endroit dans les Alpes Cottiennes, et Magnence fut battu. Après cette défaite il ne put plus parvenir à former une nouvelle armée, et, le reste de ses troupes s'étant unanimement prononcé en faveur de Constance, Magnence, pour ne pas tomber vivant entre les mains de son ennemi, se précipita sur son épée (10 août 353).

Voir Aurél. Victor, *de Cæsaribus;* Julian., *Orat.*, 1 et 2; Socrates, *lib.* 2, c. 20; Sozomène, *lib.* 4, c. 1; Zosime, *lib.* 2; Gibbon, p. 538; Möhler, *Athanase*, t. II, p. 115.

THALLER.

MAGNIFICAT (*Evangelium Mariæ*). On nomme ainsi le cantique par lequel la bienheureuse Vierge Marie répondit au salut que lui avait adressé Élisabeth en entrant dans sa maison. Il se trouve dans S. Luc (1). C'est l'explosion d'une âme pieuse qui, inondée de grâce, et aussi humble que glorieuse, rapporte tout honneur au Seigneur son Dieu.

L'Église d'Occident répète ce cantique tous les jours de l'année dans l'office de vêpres. Quand le jour baisse, quand la nuit approche avec ses mys-

(1) 1, 46-55.

tères et ses épouvantes, l'Église annonce avec joie que, pour tous ceux qui, par leur conduite humble et pieuse, sont devenus en esprit de vrais Israélites, il s'est levé en Jésus-Christ un jour qui ne connaît plus de déclin et qui répandra éternellement autour d'eux l'éclat d'une splendide lumière. Aux vêpres solennelles, pendant qu'on chante le *Magnificat*, le prêtre encense l'autel et le peuple, pour exprimer l'immense joie que les Chrétiens, prêtres et fidèles, doivent éprouver de l'Incarnation du Fils de Dieu, et proclamer en même temps que l'autel de Jésus-Christ est la source d'où découlent pour l'Église les inépuisables grâces du Christianisme.

MAGNUS (S.) ou *Mang*, *Magnoald*, apôtre de l'Algau (1). Le savant Braun, auteur de l'histoire des évêques d'Augsbourg, a encore, de nos jours, placé S. Magnus dans le huitième siècle, quoique ce saint, compagnon et disciple de S. Gall (2), appartienne évidemment au septième. De cette erreur, et de beaucoup d'autres analogues sur la chronologie et les actes de S. Magnus, résulta une biographie de ce saint qui, telle que nous la possédons, est faussement attribuée au moine Théodore, autre disciple de S. Gall et ami de S. Magnus, ou à l'abbé d'Ellwangen Ermenrich, contemporain de Walafried Strabo. Il se peut que le moine Théodore ait rédigé une courte nécrologie ou une épitaphe de son ami; qu'Ermenrich ait corrigé, développé, étendu ce premier document, qui fut ensuite étrangement défiguré dans la biographie en question ; mais il est certain qu'Ermenrich n'est pas l'auteur de la légende de S. Magnus, telle que nous l'avons; car on ne peut admettre qu'un contemporain de Strabo, comme l'était Ermenrich, ait osé, ce qu'a fait le rédacteur de la légende, d'abord attribuer les miracles et les actions de S. Columban et de ses disciples, Authierne et Chagnoald, à la personne de S. Magnus; ensuite se servir, dans le même but, pour enrichir sa légende, de la biographie de S. Gall, écrite par Strabo, et faire de S. Magnus la copie exacte de S. Gall. La première partie de cette légende peut provenir d'un auteur plus récent que la seconde, qui commence avec le départ de S. Magnus se rendant de Saint-Gall dans l'Algau; mais cette seconde partie porte aussi des traces évidentes de la translation des miracles et des actes de S. Gall à S. Magnus, et contient les anachronismes les plus patents et les contradictions les plus flagrantes. Ainsi elle voit dans Magnus le compagnon et le disciple de S. Gall, mort en 625, et, d'un autre côté, elle fait de Magnus le contemporain des évêques Wikterp et Tosso d'Augsbourg, au huitième siècle. C'est donc avec raison que Mabillon et les Bollandistes ont condamné ce document, quoique, suivant les mêmes Bollandistes, cette compilation erronée se soit vraisemblablement appuyée sur quelques renseignements provenant de Théodore et sur une biographie faite par Ermenrich avec ces mêmes renseignements. C'est ce qu'on peut dire surtout de la seconde partie de la biographie.

Mais la *Vie* de S. Gall (1), écrite par un moine de son couvent, au huitième siècle, corrigée par Walafried Strabo, nous donne des détails authentiques sur Magnus, depuis son départ de Saint-Gall pour l'Algau. D'après cette biographie, lorsque S. Columban fut parti pour l'Italie (612), deux clercs du curé Willimar, d'Arbon, Magnoald et Théo-

(1) Ancienne région de la Souabe, dans la partie orientale du Vorarlberg, entre les Alpes Tyroliennes, le Zech et le lac de Constance.

(2) *Voy.* GALL (S.).

(1) *Voir* Pertz, II.

dore, s'attachèrent à Gall et demeurèrent jusqu'à sa mort ses disciples et ses compagnons fidèles. Il est très-vraisemblable que Magnoald n'était pas un Irlandais, mais un Allemand, et Théodore probablement un Rhétien. Ce Magnoald n'est autre que notre Magnus ou Mang; car, abstraction faite de ce que des critiques tels que les Bollandistes, Mabillon, Arx, dans l'*Histoire de S. Gall*, et dans ses notes sur la *Vie de S. Gall* (1), n'élèvent pas le moindre doute à cet égard, et de ce que les plus anciennes traditions des couvents de Saint-Gall, de Füssen et de l'église d'Augsbourg, attestent clairement l'identité de Magnoald et de Magnus, — celui-ci, non-seulement dans la pseudo-biographie, mais dans tous les documents authentiques qui le concernent, est appelé habituellement non pas Magnoald, comme dans les deux biographies citées de S. Gall, mais Magnus, et désigné comme le compagnon et le disciple le plus éminent de S. Gall (2), ce qui ne peut se rapporter qu'à Magnoald. En outre ce même Magnus, que les habitants de l'Algau vénèrent comme leur apôtre et le fondateur du monastère de Füssen, et dont le corps est déposé dans ce monastère, était dès le neuvième siècle honoré par les moines de Saint-Gall comme un de leurs patrons (S. Gall, S. Magnus, S. Othmar). Une église lui fut dédiée, vers 890, dans le voisinage du couvent; on y apporta de Füssen un de ses bras (cadeau d'Adalbéro, évêque d'Augsbourg); S. Ulric, évêque d'Augsbourg, aimait à la visiter (3), ce qui ramène de nouveau à Magnoald, principal disciple de S. Gall. Enfin l'identité de Magnus et Magnoald

(1) Dans Pertz, II.

(2) *Voir* Notker, *in Martyrol.*, VIII Id. Sept. Ratpert, *in Hymn. de S. Magno.* Mabill., *Acta SS.*, t. II, p. 509-510.

(3) Pertz, II, 79, 108.

est encore garantie par l'antique union spirituelle existant entre le couvent de Saint-Gall et le couvent de Kempten (1), rapport qui ne peut provenir que de Théodore, disciple de S. Gall, le condisciple et le compagnon de Magnus en Souabe.

Les deux *Vies* de S. Gall que nous venons de citer racontent les détails suivants sur S. Magnus.

Il assista à la guérison de Frideburge, fille unique de Gunzo, duc d'Alémanie, opérée par S. Gall; prit part avec ce saint au synode de Constance (613-615); partit, à la demande de S. Gall, pour l'Italie, et se rendit au couvent de Bobbio pour obtenir des renseignements sur la mort de Columban. A son retour il rapporta la *cambutta* de Columban, et demeura après la mort de S. Gall († 625, 646?) dans le couvent de son nom comme supérieur (2), jusqu'à ce que, quarante ans après (3), le couvent fut dévasté par les Franks et tous les moines furent dispersés, sauf Magnoald et Théodore, que l'évêque de Constance, Boson, s'empressa de secourir. A la fin de la *Vita I S. Galli* le biographe dit: *Hæc omnia comprobata sunt* TESTIMONIO MEGINALDI ET THEODORI, *diaconorum electi Dei* (4).

Mais les renseignements sur les travaux apostoliques de S. Magnus dans l'Algau sont loin d'être aussi authentiques. Nous n'avons à cet égard que la *seconde partie* de la biographie de Magnus, qui est cependant plus ancienne (elle appartient au dixième siècle), et par conséquent, plus digne de foi que la

(1) *Voy.* KEMPTEN.

(2) Arx, *Hist. de Saint-Gall*, I, p. 20.

(3) Les deux biographies disent quarante ans; la *Vita S. Magni*, trois ans; Arx, dans ses notes, sur la *Vita I S. Galli* de la collection de Pertz, pense que le chiffre quarante est impossible.

(4) *Voir* Pertz, II, p. 20.

première partie (1), et qui raconte en somme ce qui suit :

Peu après la dévastation du couvent de S. Gall par les Franks, le prêtre Tosso (Tozzo), du diocèse d'Augsbourg, vint visiter le tombeau de S. Gall. Magnus avait déjà reçu de Dieu la mission de se rendre dans les Alpes Juliennes, où un jour Narcisse, évêque de Toulouse, avait ordonné au diable de tuer un dragon. Au retour de Tosso il s'attacha avec Théodore à ce dernier, et partit pour l'Algau. A Brégenz Magnus guérit un aveugle; à Kempten, armé de la *cambutta* de S. Gall, il tua un grand serpent boa, et, à sa prière et à celle de Théodore, les serpents et les démons abandonnèrent la contrée. Après y avoir converti beaucoup d'habitants et avoir érigé une chapelle dans laquelle Théodore demeura, Magnus alla avec Tosso à Epfach (*Eptaticus*), où résidait alors Wikterp, l'évêque d'Augsbourg. C'est ainsi que la biographie de Magnus nomme cet évêque; mais il est évident que ce ne pouvait être l'évêque Wikterp (*al.* Wigo, Wicho, Wizo), qui est nommé dans une lettre du Pape Grégoire III, de 739, et qui vécut au delà du milieu du huitième siècle, puisque, d'après ce que nous avons dit plus haut, Magnus s'attacha à S. Gall vers 612. Il faut donc, s'il y a quelque chose de vrai dans le grand rôle qu'on fait jouer à Wikterp, évêque d'Augsbourg, dans la vie de Magnus, penser à un autre évêque d'Augsbourg du septième siècle, comme serait Wiggo (*al.* Wizo, Wichpert), que Braun (2) fait mourir en 667. Magnus et Tosso s'arrêtèrent donc chez Wikterp pendant quelques jours. Magnus obtint la permission de s'établir dans la passe étroite située au pied des Alpes Juliennes (à Füssen) (1), d'y élever une chapelle; il partit accompagné de Tosso et de quelques guides que lui avait donnés Wikterp, et prit la route qui y menait, en traversant Rosshaupten.

Près de cet endroit Magnus eut un nouveau combat à livrer à un grand dragon au-devant duquel il marcha, après avoir prié et communié, tenant en main la cambutta de S. Gall et un cercle goudronné, portant un reliquaire à son cou; arrivé en face du dragon, il lui lança sa couronne de poix dans la gueule et le tua. Alors Magnus et ses compagnons arrivèrent le long du Lech, dans une grande et belle plaine, où se trouve aujourd'hui le village de Waltenhofen, non loin de Füssen. L'endroit lui plut. Il suspendit son reliquaire à un arbre, pria devant ces reliques, bâtit en l'honneur de la sainte Vierge et de S. Florian une petite église que l'évêque Wikterp consacra, et, après y avoir séjourné et prêché pendant quelque temps, et y avoir laissé Tosso pour remplir les fonctions pastorales, il se rendit à Füssen, où il bâtit un petit oratoire avec une cellule. Cette chapelle fut également dédiée par Wikterp, qui confia l'instruction de plusieurs clercs à Magnus, dont la réputation de sainteté se répandait de plus en plus. Wikterp obtint pour S. Magnus, de la cour franke (du roi Pépin, dit la légende, mêlant les événements passés et présents), quelques donations, et lui conféra le sacerdoce, après avoir fait la dédicace de l'église nouvellement construite par Théodore à Kempten. Magnus, dit la légende, passa vingt-cinq ans à Füssen, convertit le peuple à la foi chrétienne, guérit les malades, découvrit des mines de fer dans les montagnes de Saüling, et mourut enfin en présence de Théodore de Kempten et

(1) *Voir* Braun, *Hist. des Évêques d'Augsbourg*, I, p. 90. Rettberg, *Hist. de l'Église d'Allemagne*, II, 149.

(2) *Les Évêques d'Augsbourg*, I, 78.

(1) Ville de Bavière, non loin de Kempten. *Fuss* = pied.

de Tosso, que déjà l'auteur de la légende avait fait nommer successeur de Wikterp à Augsbourg, par l'intervention de Magnus auprès du roi Pépin; de sorte que, ou l'évêque Tosso, que Braun place au huitième siècle, appartient au septième; ou il y a eu deux évêques de ce nom, appartenant l'un au septième, l'autre au huitième siècle; ou enfin l'auteur de la légende a confondu le prêtre Tosso du septième siècle avec l'évêque Tosso du huitième. Théodore, dit en outre la biographie de Magnus, plaça une courte esquisse des actions de Magnus sous la tête du saint, dont le corps fut déposé dans la chapelle de Füssen. L'évêque Simpert, d'Augsbourg († 807), restaura le couvent de Magnus à Füssen; les évêques Nidgarius († vers 830) et Lanto († vers 857) élevèrent une belle église en l'honneur de S. Magnus, et Lanto fit faire la levée solennelle du corps de l'apôtre. On trouva à cette occasion la petite biographie du saint placée sous sa tête, toute jaunie, mais encore lisible, et on la donna à refaire et à corriger au moine Ermenrich, d'Ellwangen.

Voir les Bollandistes, au 6 septembre, *Vita S. Magni;* Mabillon, *Acta SS.*, t. II, ad a. 665; Basnage-Canis., *Lect. antiq.*, t. I, P. II, p. 651; Goldast, *Script. rer. Alem.*, t. I; Braun, *Hist. des Évêques d'Augsbourg,* t. I, p. 87; Butler, *Vie des Pères*, 6 septembre; Tafrathshofer, *S. Magnus*, Kempten, 1842. Cf. les articles ALEMANS et BAVIÈRE.

SCHRÖDL.

MAGOG, מָגוֹג, nom de peuple qui revient trois fois dans l'Écriture (1). D'après les deux passages d'Ézéchiel (2), cette nation paraît à côté de Thubal et de Mosoch, qui, dans tous les cas, étaient situés au delà des frontières septentrionales de la Médie. Ézéchiel ayant prédit au peuple de Magog, à la tête duquel apparaît Gog, un grand rôle dans l'histoire du monde, le souvenir de cette prophétie dut nécessairement se conserver d'une manière vivante au moyen de la Bible. Ce souvenir, en effet, paraît dans de nombreuses légendes judaïques sur la fin du monde (1), dans la littérature chrétienne des Syriens, dans les écrits des musulmans, comme disciples des Juifs. Le Coran (2) parle de Jagug (Gog) et de Magug (Magog), et attribue à Dsu-l-Karnaïn (Alexandre le Grand) la soumission de cette race (3). Les auteurs arabes postérieurs appliquent les deux noms aux peuples de la Tartarie et de la Mongolie. Ibn-al-Wardi, par exemple, fait de Jagug et Magug les voisins septentrionaux des Chinois, et nomme la muraille de Chine le rempart de Jagug et de Magug, سدّ ياجوج دمباجوج (4).

La position de ce peuple se trouve ainsi marquée d'une manière générale. Il est toutefois étonnant qu'il ne reste aucune trace de ce peuple dans la littérature orientale non influencée par la langue biblique. Ne pourrait-on pas voir une ancienne faute de copiste dans Sog, זוג, et Masog, מזוג? Les Massagètes d'Hérodote (5) seraient les Sakes, les Dahes des temps anciens. Il faudrait par conséquent chercher Magog et Gog parmi les hordes sauvages de Juvan, près de l'Oxus et du Jaxartes.

Sur les Sakes, *voir* Ritter, VII, p. 628 et 672. Cf. les opinions anciennes sur Magog dans Bochart, *Phaleg,* p. 212 sq.

HANEBERG.

MAGYARES ou MADGYARES (CONVERSION DES) AU CHRISTIANISME. Les

(1) *Genèse*, 10, 2. *Ézéch.*, 38, 2 et 6.
(2) Voir la note ci-dessus.

(1) *Voir* Eisenmenger, *le Judaïsme dévoilé,* II, 732.
(2) *Voy.* CORAN.
(3) Sura 18, 93.
(4) *Cod. or. monac.*, n. 107, p. 13 et 58.
(5) I, 105. Sur ז dans מזוג et σσ dans Μασσαγέται, cf. אזוב et ὕσσωπος.

Magyares sont, d'après l'opinion commune, une tribu turque ou scythe, qui prit son nom de la ville de Mad'shar ou Magyar, au pied du Caucase, sur la rive gauche du Kuma, ville qu'ils avaient à la fois conquise et nommée. Les Slaves et les Allemands, leurs voisins, les appelèrent *Ugri*, *Ungri*. En 894 les dernières hordes des tribus nombreuses qui avaient émigré d'Asie en Europe, s'y étaient établies et y avaient fondé des États, envahirent, sous la conduite d'Arpad, la Hongrie, habitée alors par un mélange de Slaves, de Bulgares, de Valaques, d'Allemands et d'Italiens, et régie par divers petits princes, et la conquirent sans beaucoup de peine, quoique tout le peuple magyare ne comptât guère, au moment de l'invasion, qu'un million d'âmes, dont à peu près 200,000 hommes capables de porter les armes.

Non contents de s'être emparés de la Hongrie, ces barbares avides de pillage ne purent demeurer longtemps tranquilles dans leur nouvelle patrie, et pendant plus d'un demi-siècle firent des invasions continuelles non-seulement dans les contrées voisines, mais dans les provinces les plus éloignées, comme l'avaient fait avant eux leurs prédécesseurs les Huns (1), portant partout le fer et le feu, ravageant tout ce qui était sur leur passage, si terribles, en un mot, que les Allemands et les Italiens ajoutaient aux Litanies : « De la fureur des Magyares préservez-nous, Seigneur ! » La Bavière surtout eut à souffrir de ces incursions désolantes. Enfin l'aspect des affaires changea lorsque l'Allemagne éleva au trône Henri l'Oiseleur. Il trouva honteux de livrer aux ennemis de Dieu le patrimoine des églises et de ses sujets. Après leur avoir envoyé, à la place du tribut annuel qu'on leur payait, un chien galeux, dont la queue et les oreilles étaient coupées, il les attaqua vivement et les battit dans plusieurs rencontres. En 955 son glorieux fils, Othon le Grand, livra la bataille décisive du Lechfeld, qui fit à jamais renoncer les Magyares à inquiéter l'Allemagne. S. Ulric, évêque d'Augsbourg (1), avait par son héroïsme préservé de leur fureur sa ville épiscopale; mais l'armée hongroise restait entière et menaçante, lorsque enfin l'empereur Othon Ier, qui avant la bataille avait communié des mains d'Ulric, les défit complétement. Othon portait dans cette occasion la sainte lance à la main (2). Sept Magyares seulement revinrent de la bataille en Hongrie. Leur fuite les fit déclarer à jamais infâmes et incapables de rien posséder dans le pays. Plus tard le roi S. Étienne eut pitié d'eux, et donna le couvent de Saint-Lazare de Gran à leurs descendants, qui furent depuis lors appelés les pauvres de Saint-Lazare.

Cependant les expéditions lointaines des Magyares avaient préparé leur conversion ; car, aux nombreux Chrétiens que les Magyares trouvèrent en Hongrie au moment de la conquête, s'ajoutèrent tous ceux qu'ils firent prisonniers dans leurs excursions. Les Chrétiens se multiplièrent tellement en Hongrie qu'ils dépassèrent le chiffre des Magyares et devinrent bientôt entre les mains de Dieu l'instrument de la conversion de leurs vainqueurs. A la suite des invasions des Magyares dans l'empire grec, vers 948, les Grecs essayèrent déjà de convertir les Magyares. Deux princes magyares, *Gyula* et *Verbulcs*, qui avaient séjourné pendant plusieurs années à Constantinople en qualité d'otages, à la suite d'un armistice conclu entre les Magyares et les Grecs, y reçurent le Baptême, furent nommés patriciens, comblés d'honneurs, et revinrent en

(1) *Voy.* HUNS.

(1) *Voy.* ULRIC (S.).
(2) *Voy.* LANCE (sainte).

Hongrie, se faisant accompagner par le moine grec Hiérothéus, qui avait été sacré, à Byzance, évêque de Hongrie. Verbulcs à son retour apostasia ; mais Gyula demeura ferme, et convertit, grâce à l'intervention d'Hiérothéus, sa famille et un certain nombre de Transylvains, ses sujets. On n'en sait pas davantage sur Hiérothéus et rien n'est moins constaté que l'influence considérable que les historiens modernes lui ont attribuée sur la conversion des Magyares. Hiérothéus mort, il ne parut plus de missionnaires grecs parmi les Magyares, et ceux-ci restèrent étrangers aux affaires de l'empire de Byzance, après s'être fait battre souvent, et en dernier lieu encore en 970.

Éloignés des affaires de l'empire d'Orient et n'étant plus visités par les missionnaires grecs, les Magyares tournèrent leurs regards vers l'empire d'Occident et cherchèrent à entrer en alliance avec lui. En 971 un traité fut conclu entre les Allemands et Taksony, prince des Magyares. Le célèbre moine S. Wolfgang, plus tard évêque de Ratisbonne (1), profita sans retard de cette occasion, de concert avec Pilgrin, évêque de Passau, pour envoyer aux Magyares des missionnaires de l'Occident. Ses efforts furent infructueux, Taksony étant demeuré hostile au Christianisme. Wolfgang fut rappelé par Pilgrin. Mais en 972, à la mort de Taksony, son fils Geisa lui ayant succédé, les circonstances devinrent plus favorables à l'introduction du Christianisme.

Geisa avait épousé Sarolta, jeune et belle Chrétienne, fille de Gyula, d'une raison forte, d'un caractère ferme ; Sarolta régna plus que son mari, et contribua beaucoup à ce que ce prince, naturellement ennemi des expéditions aventureuses et persuadé de la nécessité de la paix pour son peuple épuisé, affermît les relations pacifiques dans lesquelles on était entré avec les nations voisines, et spécialement avec les Allemands, détournât les siens de leur amour du pillage et se rendît de jour en jour plus familière la connaissance de la religion chrétienne. Voulant repeupler et cultiver la Hongrie dévastée par la guerre, il invita les peuples chrétiens ses voisins à s'y établir, et accorda une généreuse hospitalité et toutes les garanties désirables aux nouveaux colons. D'un autre côté Othon avait singulièrement à cœur la conversion des Magyares. Pilgrin, évêque de Passau (1), envoya donc de nouveaux missionnaires aux Magyares, comme ses prédécesseurs avaient envoyé des ouvriers évangéliques aux Huns et aux Avares (2). On peut lire les succès de cette mission dans la lettre que Pilgrin adressa au Pape Benoît VI (ou VII). « La paix, dit-il, m'a inspiré le désir d'évangéliser les Hongrois; j'ai répondu aux nombreuses prières qu'on m'a adressées en envoyant des moines et des prêtres habiles, dont les prédications ont en peu de temps converti cinq mille Hongrois des familles les plus considérées. Les Chrétiens qui forment la majorité de la population de la Hongrie, qui avaient été entraînés dans ce pays de toutes les provinces de l'Occident, n'avaient pu jusqu'à ce jour faire baptiser leurs enfants qu'en secret ; ils les apportent aujourd'hui ouvertement à l'église, ils bâtissent des oratoires et peuvent librement adorer leur Rédempteur; car les barbares, quoiqu'en partie encore païens, ne défendent plus à aucun de leurs sujets de se faire baptiser ; ils permettent aux prêtres de circuler librement dans le pays et vivent dans les rapports les plus bienveillants avec les Chrétiens. » Pilgrin terminait sa let-

(1) *Voy.* Wolfgang (S.).

(1) *Voy.* Passau.
(2) *Voy.* Huns, Bavière.

tre en s'appuyant sur ce que toute la nation hongroise inclinait vers la foi pour prier le Pape d'envoyer quelques évêques en Hongrie (1).

Ces espérances si raisonnables furent toutefois momentanément déçues par les troubles qui éclatèrent en 975 en Allemagne ; mais, lorsque la paix fut rétablie, Pilgrin reprit l'œuvre commencée par ses missionnaires. Après la perte de Mölk, que Léopold le Glorieux, fondateur de la maison de Babenberg, enleva aux Magyares en 985, la femme de Geisa négocia la paix et établit des rapports d'amitié entre ce prince, son époux, et l'empereur Othon III. A la suite de ces relations amicales une foule de négociants chrétiens s'établirent en Hongrie. S. Adalbert, évêque de Prague (2), y vint de son côté et travailla activement, par lui-même et par quelques prêtres qu'il avait amenés, à l'instruction du pays.

Ce fut lui qui baptisa à Gran, en 994, Geisa, avec son fils Vaik et toute sa famille (à moins que Geisa n'eût reçu le Baptême quelque temps auparavant). On comprend que l'exemple de la famille du souverain ne demeura pas stérile. Cependant un grand nombre de Hongrois demeura sourd aux vives exhortations de Geisa et l'obligea à en venir à des menaces et à la violence.

D'un autre côté, mieux avisé et ne perdant pas de vue la conversion toujours retardée de la Hongrie, Geisa, grâce à l'intervention de l'empereur Othon, conclut le mariage de son fils Vaik avec Gisèle, sœur du duc Henri de Bavière (996). Peu de temps après Geisa mourut (997).

Après ce prince les rênes du gouvernement tombèrent entre les mains du plus grand homme de la Hongrie, Vaik, fils de Geisa, qui avait été baptisé sous le nom d'Étienne, et qui reçut de son peuple et de l'Église le titre bien mérité de Saint.

Né à Gran en 979, Étienne fut d'abord élevé par le comte Déodat de San Sévérino. Lorsque S. Adalbert vint en Hongrie, Étienne savait déjà non-seulement sa langue maternelle, mais le slave et le latin, et il était si solidement instruit des vérités de la foi qu'au bout de très-peu de temps Adalbert le trouva mûr pour le Baptême.

Geisa avait fait antérieurement prêter aux Hongrois serment de fidélité à Étienne, en l'associant à son autorité.

Étienne, en épousant Gisèle, s'obligea par serment, non-seulement à rester fidèle personnellement à la foi qu'il avait embrassée, mais à y amener, autant qu'il le pourrait, son peuple. Il monta sur le trône avec la ferme résolution de tenir sa parole et de remplir ses engagements.

A peine avait-il commencé à se mettre à l'œuvre, ordonné aux Hongrois de se faire baptiser et d'affranchir leurs esclaves chrétiens, qu'une insurrection terrible, fomentée et dirigée par Kupa, prince de Samogy (Samogitie ?), parent d'Étienne, éclata contre les Allemands émigrés en Hongrie en même temps que contre leur religion. Étienne n'avait à opposer aux masses des insurgés qu'une petite troupe de Hongrois fidèles. Heureusement il trouva dans les Allemands des auxiliaires d'une foi ardente et d'un courage héroïque, à la tête desquels il triompha, et décida la victoire du Christianisme sur le paganisme et la barbarie.

Il accomplit avec conscience le vœu qu'il avait formé avant la bataille de donner la dixième partie des revenus de la Samogy au couvent que son père avait commencé à bâtir sur le Martinsberg, et continua avec ardeur l'œuvre entreprise. On vit alors arriver, à sa demande, une foule de savants et

(1) *Voir* Hansiz, *Germ. sacr. I, de Piligrimo.*
(2) *Voy.* Adalbert.

pieux moines et ecclésiastiques d'Italie, d'Allemagne, de Bohême et de Pologne, pour prêter le concours de leur parole, de leur savoir, de leur zèle apostolique, à un prince dont le nom était déjà vénéré dans tout l'Occident. La conversion du pays ayant fait de rapides et de solides progrès, Étienne résolut de diviser son royaume en dix diocèses, dont Gran serait la métropole, et envoya à cet effet l'abbé du couvent de Martinsberg, Astricus ou Anastase, à Rome, en le chargeant de rendre compte au Pape Sylvestre II de tout ce qu'il avait fait et obtenu jusqu'alors dans l'intérêt de la foi, de ce qu'il avait dessein d'entreprendre encore, et de lui demander la confirmation des mesures qu'il avait prises, de la circonscription de ses États qu'il avait en vue, en même temps que le titre de roi et l'envoi d'une couronne. Sylvestre s'empressa de répondre à tous les désirs d'Étienne, lui concéda le droit de régler, en son lieu et place, les affaires de l'Église de Hongrie, et lui envoya, pour lui et ses successeurs, une couronne et une double croix avec le droit de la faire porter devant lui.

Étienne se fit solennellement couronner le 15 août de l'an 1000, à Gran, sa résidence, et devint le premier roi de Hongrie.

Peu à peu les évêchés proposés furent institués, dotés et occupés, à Gran, Kolocza, Bacs, Veszprim, Cinq-Églises, Raab, Erlau, Csanad, Waitzen, et Alba Gyulæ ou Alba Julia, plus tard Alba Carolina, Carlsbourg, pour la Transylvanie. La fondation du diocèse de la Transylvanie eut lieu après la victoire remportée par Étienne sur Gyula le Jeune, qui, à la mort de son oncle Gyula l'Ancien, avait levé l'étendard de la révolte contre Étienne, et, secondé par les Hongrois encore païens ou devenus apostats, réfugiés auprès de lui, et par Kean, prince des Petchénègues (1), avait déclaré la guerre au Christianisme en Hongrie et en Transylvanie.

Etienne, en mémoire de la victoire remportée sur Gyula et Kean, fit bâtir, selon le vœu qu'il avait formé, à Ofen et Stuhlweissenbourg, de belles églises sous le vocable de la sainte Mère de Dieu. Il est vraisemblable, sans être tout à fait certain, qu'Étienne fonda aussi le diocèse (latin) de Grosswardein. Les évêques qu'Étienne plaça sur ces siéges nouveaux étaient, autant qu'on les connaît, des prélats éminents. On cite surtout parmi eux les deux premiers archevêques de Gran, Dominique I, le bienheureux Sébastien, Astricus, évêque de Kolocza, les deux premiers évêques de Cinq-Églises, Bonipert (Bénédictin frank et chapelain d'Étienne), S. Maur, abbé de Martinsberg, l'évêque de Csanad, ancien abbé à Venise, S. Gérard, martyr, etc. (2).

Étienne, sachant combien il importait de créer des pépinières au clergé, fonda, outre le couvent de Martinsberg, quatre autres abbayes de Bénédictins, à Pecsvar, Szalavar, Bakonybel et sur le mont Czobor; les évêques, à son exemple, érigèrent des écoles près de leurs cathédrales, notamment S. Gérard à Csanad et Bonipert à Cinq-Églises. Une école florissante s'éleva aussi à Stuhlweissenbourg, où Étienne avait fondé un célèbre prieuré, qu'il avait enrichi de toutes sortes de priviléges. Il fit venir d'Allemagne et de l'empire grec d'habiles architectes auxquels il confia le soin de bâtir des cathédrales, des églises, des couvents, parmi lesquels on distingua les cathédrales de Gran, de Kolocza, de Raab et d'Erlau, les

(1) Empire comprenant la Valachie, la Moldavie, la Transylvanie et la Bessarabie modernes.

(2) *Voy.* ERLAU, GRAN, KOLOCZA, et l'ouvrage de Féjer, *Religionis et Ecclesiæ Christianæ apud Hungaros initia.*

églises collégiales de Stuhlweissenbourg et de l'abbaye-mère de Martinsberg. D'un autre côté il imposa aux divers villages l'obligation de se réunir par dix et de bâtir une église en commun. Il pourvut, de concert avec la reine Gisèle, ces églises des vases et des ornements nécessaires ; les livres et l'entretien des ecclésiastiques furent à la charge des évêques.

Étienne, voulant en même temps rendre plus faciles aux Hongrois les pieux pèlerinages, et par là même les rapports avec les autres nations chrétiennes, et témoigner la vénération qu'il avait pour les lieux saints, confia à des religieux les hospices qu'il fonda à Jérusalem, Rome, Ravenne et Constantinople.

Enfin il rendit d'immortels services à sa patrie en donnant à son peuple une nouvelle forme de gouvernement et une nouvelle constitution, fondée toutefois sur les bases de l'ancienne ; il s'entoura, pour accomplir son œuvre, d'évêques et de seigneurs allemands, prit l'Allemagne pour modèle, et eut pour but principal, en même temps que la consolidation de l'autorité royale, celle de la foi chrétienne parmi son peuple.

Dieu accorda aux Hongrois la faveur d'être gouvernés pendant plus de quarante ans par un prince qui, en consolidant la monarchie qu'il avait fondée et en travaillant à la prospérité matérielle de son peuple, lui servit de modèle et de prédicateur, par sa piété ardente, par sa bienfaisance envers les pauvres et les pèlerins qui traversaient la Hongrie pour se rendre à Jérusalem, par son humilité, qui lui faisait fréquemment laver les pieds aux plus obscurs de ses sujets, et surtout par sa tendre dévotion pour la sainte Vierge, sous la protection de laquelle il avait placé son royaume.

Nous avons vu que la reine Gisèle, sœur de S. Henri, digne de son époux et de son frère, avait activement secondé le roi dans tous ses travaux. Malheureusement le noble couple eut la douleur de voir descendre dans la tombe tous ses fils, encore en bas âge. Émerich seul, soigneusement élevé par son père et l'évêque S. Gérard, et donnant les plus belles espérances, parvint jusqu'à l'âge de vingt-quatre ans. Il allait succéder à son père, qui voulait se retirer du monde, lorsqu'il mourut (2 septembre 1031). Étienne le suivit le jour de l'Assomption 1038. Quarante-cinq ans plus tard il fut, ainsi que son fils Émerich, élevé par l'Église au rang des saints.

On conserve encore intacte dans la chapelle du château d'Ofen la main droite de S. Étienne, comme la relique la plus précieuse de l'Église de Hongrie. Gisèle lui survécut et mourut dans le couvent de Niedernbourg, à Passau, couvent que son frère, le saint roi Henri, avait restauré et où se trouve son tombeau.

L'absence d'héritiers directs du trône précipita la Hongrie dans de déplorables agitations, et au milieu du trouble général le paganisme releva la tête. Les chefs de la révolte contre le roi Pierre, successeur d'Étienne, contraignirent le roi André, qu'ils avaient élevé au trône (1046-1061), de rétablir le paganisme. Ils mirent une véritable fureur à attaquer le Christianisme, renversèrent les églises, massacrèrent les fidèles, tuèrent une foule de moines et d'ecclésiastiques, et trois évêques, parmi lesquels se trouva Gérard de Csanad.

Gérard, né à Venise, et moine dès sa jeunesse, avait, en revenant de Jérusalem, passé par la Hongrie et y avait été retenu par S. Étienne. Après avoir, pendant plusieurs années, mené la vie d'un solitaire à Bakonybel, il avait été élevé par Étienne au siége de Csanad, et était devenu un des apôtres les plus actifs de

l'Évangile en Hongrie. Vêtu d'un habit de peau de chèvre, assis dans une pauvre carriole, il allait de bourg en bourg, prêchant la parole de Dieu ; lorsqu'il parlait dans les villes, il avait soin de sortir vers le soir et de passer la nuit au milieu des bois dans une misérable hutte qu'il se construisait à la hâte. Il bâtit un grand nombre d'églises, entre autres la cathédrale de Csanad, que S. Étienne dota richement. Gérard était un fidèle et ardent serviteur de Marie, et il fonda, de concert avec son royal ami S. Étienne, la profonde vénération du peuple hongrois envers la sainte Mère du Sauveur. Il refusa de couronner le roi Samuel (1041-1044), parce que ce prince avait souillé ses mains, pendant le carême, du sang injustement versé de plusieurs Hongrois de marque. Lapidé par les paysans révoltés, et la poitrine percée d'une lance, Gérard termina glorieusement sa vie par le martyre.

Cependant, au milieu de cette effroyable réaction du paganisme, la majorité du peuple demeura fidèle à la foi chrétienne. Lorsque la tempête se fut apaisée, le roi André se fit couronner par les trois évêques qui avaient survécu à la persécution, et publia un édit sévère, ordonnant, sous peine de mort, à tous ses sujets d'abandonner le paganisme et de revenir à la foi chrétienne.

La paix, rétablie dans l'Église, ne fut plus troublée qu'en 1061. Le parti païen se souleva de nouveau à l'occasion d'une assemblée convoquée par le roi Béla ; il demanda avec fureur l'autorisation d'immoler les prêtres et les collecteurs de dîmes, de renverser les églises, de jeter à bas les croix et les cloches. Béla parvint à maîtriser l'émeute et en fit exécuter les promoteurs. Ce fut le dernier combat que le paganisme livra ouvertement au Christianisme en Hongrie. Cependant le roi S. Ladislas (1077-1095) et le roi Coloman durent encore promulguer des lois sévères pour extirper certaines coutumes païennes qu'on eut de la peine à faire disparaître.

Voir chez les Bollandistes *la Vie de S. Étienne* (2 septembre), *de S. Gérard* (24 septembre), et, outre les anciens historiens de la Hongrie, *l'Histoire de Hongrie* de Mailath et M. Horvath.

SCHRÖDL.

MAHOMET (1). On a beaucoup écrit sur la vie de cet homme remarquable (2) ; mais si on met de côté, d'une part, ce qui est évidemment fabuleux et légendaire, et, d'autre part, ce que les chroniques disent de ses expéditions militaires, de ses traités, etc., etc., il ne reste presque que le Coran où l'on puisse trouver ce qui regarde la personne même de Mahomet, tant qu'on n'aura pas exploité les collections de traditions de Bochari et Muslim, etc., qui jusqu'à ce jour ont peu servi.

On reconnaît dans le Coran (3) et dans la tradition (4) l'habile réformateur, mais on n'y voit pas la manière dont il l'est devenu. L'histoire ne comble que très-imparfaitement les lacunes que laissent à cet égard le Coran et la Sonna.

I. Mahomet naquit à la Mecque (5) en 569 ou 571. Son père, Abdallah, mourut peu de temps après la naissance de Mahomet. Il fut dès lors, avec ses quatre oncles, Abu Taleb, Abu Lahab,

(1) Les Allemands écrivent Mohammed, Muhammed et Muhamed, مُحَمَّد (*digne de louange*, *notable*, *considérable*). De Hammer présume avec raison que Mahomet, en en appelant plus tard à l'Évangile, dans lequel il trouvait sa mission prédite, se fondait sur le changement du mot Paraclet, παράκλητος, en περίκλυτος, dont la traduction présente à peu près le sens de Mohammed.

(2) Voyez la fin de l'article.

(3) *Voy.* CORAN.

(4) *Voy.* SONNA.

(5) *Voir* Weil, *Vie de Mahomet*, et Hammer, *Gemäldesaat* ou Galerie des grands hommes, I.

Abbas et Hamza, traité comme fils de son aïeul Abdul Motaleb, et grandit sous l'œil de son grand-père. Abdul Motaleb était le chef de la famille des Haschémites, de la tribu des Koraïchites, et avait, comme tel, le droit et l'honorable devoir de nourrir les pèlerins de la Caaba (1). Une des premières et des plus vives impressions que reçut Mahomet résulta de ce qu'en sa qualité de descendant d'Ismaël et d'Abraham, qui, suivant la tradition arabe, étaient les fondateurs de la Caaba, il se sentit en rapport intime avec ce sanctuaire des Arabes, et par là même avec toute leur religion. Les voyages qu'il fit avec des négociants de sa famille en Arabie et dans les provinces septentrionales lui apprirent la différence qu'il y avait entre la religion indigène des Arabes, d'une part, et celle des Chrétiens et des Juifs, de l'autre. Il est difficile de déterminer la part qu'eurent sur le développement de ses idées de réforme les entretiens qu'il eut avec les moines, peut-être nestoriens (?), d'un couvent de Bossra (2), sur la route de Damas. On ne peut pas même constater nettement si la connaissance qu'il fit de ces moines data de son mariage avec Chadidscha (Kadischa), c'est-à-dire de sa vingt-septième année, ou lui fut antérieure.

II. Ses rapports avec un parent de Chadidscha, nommé Waraka ou Werka, eurent une très-grande influence sur lui. Werka B. Naufil, cousin de Chadidscha, était non-seulement Chrétien, mais prêtre, et avait traduit en arabe l'Ancien et le Nouveau Testament (3). Cependant il ne faut pas attribuer une trop grande importance à ces relations diverses, et Waraka n'était, dans aucun cas, prêtre orthodoxe; c'était, selon toutes les probabilités, un sectaire nazaréen.

Mahomet, qui se recueillait souvent en lui-même pour méditer (1), et qui peut-être était atteint d'une affection nerveuse (2), devint peu à peu visionnaire. Les visions involontaires, les hallucinations maladives auxquelles il était sujet devinrent pour lui des réalités et expliquent sa conduite ultérieure. Il montra trop de désintéressement, d'enthousiasme et de patience dans ses traverses, pour qu'on ne puisse voir en lui qu'un simple imposteur.

III. Il avait quarante ans, il était marié depuis seize ans avec Chadidscha, lorsqu'un jour, dans sa solitude du mont Hora, il eut une vision. Il lui sembla voir l'ange Gabriel qui lui ordonnait de lire un écrit qu'il lui présentait. Tandis que Mahomet surpris hésitait, l'apparition s'avança jusqu'au milieu de la montagne et s'écria : « Mahomet, tu es l'envoyé de Dieu; je suis Gabriel (3). » L'impression de cette apparition fut triste et abattit Mahomet. Il fallut que Waraka, l'adepte équivoque d'une religion semi-chrétienne, le relevât et le fît encourager par Chadidscha (4).

Alors eurent lieu les premières conversions; mais leur nombre demeura pendant plusieurs années très-restreint.

Il était d'autant moins engageant de suivre ce nouveau prophète que plusieurs de ses disciples furent obligés de s'exiler (5), et que Mahomet n'en-

(1) *Voy.* CAABA.

(2) Un de ces moines est appelé *Boheira*, Maraccio, *Vita Mah.*, p. 13. D'un autre côté un Juif, nommé Saïd ben Katin, eut de l'influence sur le prophète. *Ib.*

(3) Hammer, l. c., p. 57.

(1) Il se retirait fréquemment, après son mariage, avec Chadidscha et toute sa famille, dans la solitude du mont voisin Hora. Abulféda, I, p. 26.

(2) Zonare en fait un épileptique, dans Hottinger, *Hist. Or.*, p. 14. Cf. sura 7 et 73. Hammer, l. c., p. 40.

(3) *Voir* sura 96.

(4) *Voir* Abulféda, I, p. 28.

(5) Ils émigrèrent en Abyssinie et y trouvèrent l'appui des Chrétiens. Abulféda, I, 42.

seignait pas encore avec l'autorité de la conviction et de l'enthousiasme.

Cependant des hommes influents, comme Omar et Hamza, s'étant associés à Mahomet, arrêtèrent la persécution qui avait éclaté de tous côtés contre le réformateur. En somme sa position était embarrassée, et il avait déjà cinquante ans (619 apr. J.-C.) que son entreprise en était encore à son origine. En outre la mort lui enleva coup sur coup sa fidèle Chadidscha, qui avait eu incontestablement une profonde influence morale sur lui, et son oncle Abu Taleb, dont l'autorité et la bienveillance le protégeaient et le consolaient. Il continuait cependant à prêcher, principalement dans les grands marchés et partout où le peuple se réunissait, sans que le succès répondît à ses efforts, et sans qu'il eût encore pu complétement surmonter les découragements qui s'emparaient de son âme.

Mais une nouvelle vision vint lui donner un courage nouveau. Il se crut littéralement ravi au ciel, et ce fut ce qu'il appela son *voyage céleste*, معراج (1).

Quel que soit le jugement des psychologues à cet égard, il est certain qu'à dater de ce moment Mahomet n'eut plus aucun doute, aucune hésitation. Si l'énergie inspirée avec laquelle dès lors il parut parmi les siens lui attira d'une part des outrages et des mépris, de l'autre elle lui gagna des partisans zélés, notamment dans la ville de Médine (2).

IV. Mahomet, pour fuir ses ennemis de la Mecque qui le poursuivaient de leur haine et de leurs menaces, choisit, dès 622, Médine pour sa résidence habituelle. C'est pourquoi cette année 622 se nomme l'année de la fuite ou de l'*hégire* (1). Durant les dix années qu'il passa à Médine sa doctrine se formula plus nettement, et ses paroles eurent dès lors l'autorité des ordonnances d'un législateur (2). Il régla notamment la liturgie, et la mosquée bâtie à Médine devint le modèle de toutes celles qu'on éleva depuis. Ce fut de là aussi qu'il entreprit plusieurs expéditions belliqueuses, surtout contre les Juifs, alors puissants au nord de l'Arabie centrale (Chaibar). La guerre sainte (3) se distingua sans doute des expéditions qui n'avaient pour but que le vol et le pillage; les batailles de Beda, Ohod, Chandok, Fedek, qui eurent lieu durant cette période, n'eurent d'importance que par la réaction qu'exerça sur elles plus tard la grandeur des exploits de l'islamisme. Toutes ces expéditions auraient été oubliées, avec mille autres luttes des tribus arabes, si le pèlerinage armé de la Mecque, que Mahomet entreprit la huitième année de l'hégire (629 ou 630 apr. J.-C.), n'avait amené un changement décisif. Il devint alors maître du sanctuaire central des Arabes; il en renversa les idoles, et, ayant purifié la Caaba (4), il y fit entendre pour la première fois publiquement la prière moslémite. Il eut encore quel-

(1) *Voir* sura 13, 1 sq.; 17, 1 sq.; 72, 1-15; 53, 1 sq.

(2) Conf. ANSAR, MOHADSCHEREN et MAHOMET (compagnons de).

(1) *Voy.* HÉGIRE.

(2) Dans la septième année de l'hégire il défendit l'usage du vin. *Voir* Hammer, p. 157.

(3) *Voir* Hammer, l. c., p. 101. La bataille XVII est remarquable; elle se nomme le tombeau de Chandok. *Ib.*, p. 139 : « Pendant qu'ils travaillaient aux redoutes, les Arabes rencontrèrent une pièce qui résista à tous les coups. Mahomet prit lui-même une pioche et donna trois coups qui mirent la pierre en pièces. A chaque coup des étincelles sortirent de la pierre; c'étaient des éclairs aux yeux du prophète. Le premier éclair lui montra dans toute sa splendeur le palais de Ghamdon, le roi de l'Yémen; le second, le palais rouge de Damas; le troisième traversa le toit du palais de Gosroe à Médain. Le prophète promit, d'après ces visions, aux fidèles la conquête des palais de Ssanaa, de Damas et de Médain. »

(4) *Voy.* CAABA.

ques combats à livrer, et put, l'année suivante, neuvième année de l'hégire (630 apr. J.-C.), recevoir les hommages qu'on lui offrait de tous côtés. Il fut dès lors si rassuré sur son autorité et son pouvoir qu'il songea à faire la guerre à des princes étrangers qui n'avaient pas favorablement accueilli ses envoyés l'année précédente (1). En tête des princes contre lesquels devait être dirigée la guerre sainte de Tabuk (2) se trouva l'empereur de Byzance; mais il fallut bientôt renoncer à ce projet, le nouvel état de choses n'étant pas suffisamment consolidé en Arabie. Un grand pèlerinage pacifique à la Mecque, dans la dixième année de l'hégire, contribua à le raffermir (631). Mahomet en profita pour enseigner et ordonner beaucoup de choses. De retour à Médine il voulut se préparer à une troisième expédition contre l'empereur de Byzance, mais il tomba malade. Il augmenta son mal en allant, malgré sa fièvre, la nuit au cimetière de Médine, prier pour les morts et se réjouir de sa délivrance prochaine. Malgré sa faiblesse il prit encore part à la prière publique et parla au peuple. En sentant la mort s'approcher il dit : « L'enfer s'enflamme, la révolte est proche; c'est la dernière partie d'une sombre nuit. Mais, par Dieu, vous ne pourrez m'en accuser; je n'ai permis que ce que permet le Coran et n'ai défendu que ce qu'il défend (3). »

Ce fut dans ces sombres pensées qu'il mourut, le 8 juin 632, à Médine, où l'on voit encore son tombeau (4).

On a porté toutes sortes de jugements sur Mahomet. Tout esprit impartial reconnaîtra qu'il n'y a pas eu dans l'histoire d'homme à tempérament mélancolique ayant fait preuve d'une plus grande énergie et de plus d'activité. Il parut persuadé lui-même de sa mission, quoique de temps à autre il recourût à des révélations dans le but de pallier ses aventures avec ses femmes (1), car il était devenu d'une sensualité extrême depuis la mort de Chadidscha (2). A dater de sa fuite de la Mecque il fut toujours très-sévère à l'égard des ennemis de l'islam (3), convaincu qu'il était que le but qu'il poursuivait sanctifiait tous les moyens qu'il employait. Hammer prouve qu'il souilla sa main de plusieurs meurtres (4). Il était simple dans ses besoins, sauf en ce qui regardait les femmes. En somme ce fut un grand mais terrible caractère, le modèle du plus atroce fanatisme religieux qui ait jamais paru. Les détails sur sa vie se trouvent dans ses biographies. Deux de ces biographies arabes sont répandues parmi les savants de l'Europe : celle d'Abulféda, recueillie dans les annales traduites par Reiske, et celle qu'on lit dans les biographies de Navavi, publiées par Wüstenfeld. Maraccio a tiré de plusieurs biographies la vie très-détaillée de Mahomet qui précède l'édition du Coran. La *Vie de Mahomet*, par Gagnier, Amst., 1732, 2 vol., a pour base le texte d'Abulféda. Dans Hammer-Purgstall, *Galerie biographique des grands Dynastes moslémites*, t. I, Leipz. et Darmst., 1837, p. 1-238, la vie de Mahomet occupe la première place.

(1) *Voir* Hammer, p. 165.

(2) غزوة تبوك. Abulféda, I, 170. Hammer, p. 186. L'année précédente la malheureuse expédition contre Muta, dans le vieux pays des Moabites, avait été entreprise en même temps que celle de la Mecque. Abulf., I, 142.

(3) Weil, *Introd.*, p. 31.

(4) *Voy.* Abu-Béker.

(1) Hammer, p. 195. Sura 66, 1-6. Sura 24, 4-5. Weil, *Introd.*, p. 36.

(2) « Outre Chadidscha Mahomet avait encore dix femmes et plusieurs esclaves qui jouissaient des mêmes priviléges. » Weil, *Introd.*, p. 33.

(3) *Voy.* Islam.

(4) Voir l'ouvrage cité, p. 111, 121, 130, 135.

A ce travail succéda l'ouvrage de Weil, *Mahomet le prophète, sa vie, sa doctrine, puisées dans des sources manuscrites et dans le Coran*, Stuttgart, Metzler, 1843, in-8°. Le même auteur résume cette vie dans son *Introduction historico-critique au Coran*, Bielefeld, 1844, in-12.

HANEBERG.

MAHOMET (COMPAGNONS DE). Les Mahométans comptent, dans un sens général, parmi les compagnons de Mahomet, qui portent le nom d'honneur d'*Ashab-ar-rasul*, اصحاب الرسول, c'est-à-dire compagnons de l'Envoyé, tous ceux qui virent le prophète et qui vécurent avec lui, tous ceux, par exemple, qui lui furent associés durant une campagne ou un pèlerinage (1). Dans un sens plus restreint ils appellent ainsi ceux qui furent associés à sa fuite de Médine et de la Mecque, et qui sont connus plus spécialement sous le nom de *Ansar* et *Mohadscherun* (2). Enfin, dans le sens le plus strict, ils donnent ce nom à huit personnes avec lesquelles il vécut dans la plus grande intimité, savoir : sa femme Chadidscha, les trois premiers califes, Abu-Béker, Omar et Osman, puis Talha et Zobair, tous deux du nombre des six hommes qu'Omar désigna peu avant sa mort pour qu'on choisît parmi eux celui qui lui succéderait dans le califat (3); enfin Moawia, gouverneur de Syrie et successeur d'Ali dans le califat (4), et Amru, le conquérant de l'Égypte (5). Ces compagnons du prophète, fort estimés par les Musulmans, sont, comme Mahomet, compris dans la prière du vendredi (6), et, au point de vue religieux, remarquables surtout en ce que les uns, en qualité de secrétaires de Mahomet, prirent note de ses révélations, les autres les entendirent et les retinrent de mémoire, de manière qu'après la mort de Mahomet Abu-Béker (1) put se servir de ces deux sources écrites et orales pour rédiger le *Coran*, de même que ce fut de leur bouche qu'on recueillit ou à leur autorité qu'on attribua la *Sonna* ou la tradition des paroles et des actions religieuses de Mahomet qui ne sont pas comprises dans le *Coran*. Cependant l'autorité principale parmi ces huit fut Chadidscha, les assertions des autres n'ayant obtenu pleine croyance que par la confirmation de Chadidscha (2).

WETZER.

MAHOMÉTISME. *Voyez* ISLAM.

MAÏ (ANGÉLO) naquit le 7 mars 1782 à Schilpario, dans la province de Bergame. Pieusement élevé par ses parents et destiné à des études sérieuses, il donna de bonne heure des preuves de son intelligence et de sa bonté. Il reçut, avec quatre autres enfants de son âge, au séminaire de Bergame, les enseignements de l'ex-Jésuite Aloyse Mozzi, son savant compatriote. Ferdinand de Bourbon, duc de Parme, cherchant à rétablir la société des Jésuites abolie en 1793, et lui ayant accordé, avec l'autorisation de Pie VI, le droit d'élever une maison dans ses États, Mozzi fut appelé à Colorno, dans le Parmesan, et ses cinq élèves l'y suivirent; car ils lui étaient attachés comme à un père. En 1799 Angélo et ses quatre amis entrèrent dans la société des Jésuites, où ils furent confiés à la direction du Père Joseph Pignatelli, mort en odeur de sainteté. Lorsqu'en 1804 Pie VII rétablit, à la demande de Ferdinand VI, roi de Na-

(1) Cf. *Abulfedæ Annales Muslemici*, t. I, p. 197.

(2) *Voy.* ANSAR, MOHADSCHERUN.

(3) *Voir* O. de Platen, *Hist. du meurtre d'Omar*, p. 8 et 23.

(4) *Voy.* ALI.

(5) Cf. de Sacy, *Chrestomathie arabe*, Paris, 1806, t. II, p. 97.

(6) *Voy.* VENDREDI CHEZ LES MAHOMÉTANS.

(1) *Voy.* ABU-BÉKER.

(2) *Voy.* AÏSCHA.

ples, les Jésuites dans son royaume, Maï dut se rendre, avec le Père Pignatelli et ses condisciples, à Naples, où il fit ses humanités, et s'occupa avec succès de poésie, pour se distraire des études classiques, dans lesquelles ses progrès étaient plus sérieux encore. Naples ayant passé sous la domination du roi Joseph, frère de Napoléon, et Ferdinand s'étant réfugié en Sicile, les Jésuites furent de nouveau chassés du royaume, et c'est ainsi que Maï vint à Rome. Il y fréquenta assidûment les cours de théologie du Collége romain, jusqu'au moment où l'évêque d'Orviéto, plus tard le cardinal Lambruschini, l'appela, avec plusieurs de ses confrères, dans son diocèse, et utilisa ses services, après lui avoir conféré le sacerdoce. Maï s'occupa surtout de littérature hébraïque et grecque et de paléographie, sous la direction de deux vieux Jésuites, les Pères Monéro et Menchaca. Maï se mit à la recherche des palimpsestes, et, guidé par l'expérience de ces deux savants, s'exerça à l'art de déchiffrer les textes. A la fin de 1808 le P. Pignatelli le rappela à Rome pour y exercer le ministère dans l'hospice de Sainte-Marie du Bon-Conseil; mais il ne put y rester longtemps, le gouvernement français ayant rigoureusement rappelé dans leur patrie tous les sujets du royaume d'Italie. A son départ de Rome le Père Pignatelli lui prédit qu'ils ne se reverraient plus, et que Maï s'élèverait aux plus hautes dignités de l'Église.

Maï partit avec Mozzi pour Milan. Mozzi lui procura l'entrée de la bibliothèque Ambrosienne et le recommanda aux notabilités de cette ville. Maï découvrit dès lors plusieurs trésors de la littérature ancienne, et ces découvertes révélèrent son nom au monde savant. En 1813 il fut nommé conservateur de la fameuse bibliothèque. Le premier travail qu'il publia fut une édition du discours d'Isocrate, *de Permutatione,* avec une traduction latine et un commentaire. En 1819 il fit paraître, en société avec Castiglione, d'importants fragments de la traduction gothique des épîtres de S. Paul, qu'il avait découverts dans la bibliothèque Ambrosienne, comme, l'année précédente, il avait publié, avec Zorab, *Chron. canones Eusebii.* En outre Maï découvrit dans la bibliothèque plusieurs écrits du Juif Philon, un ouvrage inédit du philosophe Porphyre, les *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse, des ouvrages de Cornélius Fronto, d'anciens interprètes de Virgile, des lettres inédites d'Antonin le Pieux, de Marc-Aurèle, de Lucius Vérus et d'Appien, des fragments de Plaute, de Thémistius, d'Isæus, d'Aurélius Symmaque, etc., le 6e et le 17e livre des *Oracula Sibyllina*, dont plus tard il retrouva à Rome les livres 11—13.

En 1819 Angélo Maï fut nommé bibliothécaire du Vatican. Les cardinaux Lorenzo Litta et Hercule Consalvi, depuis longtemps attentifs à ses travaux, avaient supplié le Pape Pie VII de l'élever à ce poste alors vacant, en s'appuyant du concours du Père Aloyse Fortis, qui avait été le professeur de philosophie de Maï et qui bientôt après fut élu général des Jésuites. Tout le monde étant d'accord, Pie VII délia le Père Maï de ses vœux de religieux et lui confia la bibliothèque Vaticane. Le savant archéologue Joseph Marchi, qui avait été en relations intimes avec Maï, dit, dans l'épitaphe détaillée inscrite sur son tombeau : *Angeli interea nomen ita per Europam didebatur ut L. Litta et H. Consalvius, cardinales, agitare (cœperint) inter se ad divinam gloriam magis necne conduceret si A. in Vaticanam bibliothecam adduceretur, vel vitam in Societatis instituto transigere permitteretur. Cum A. Fortis, qui paulo post*

toti Societati præfuit, quique philosophiam Angelo tradiderat et extrema ad eundem Pignatellii verba præclare noverat, rem totam communicant cum Pio VII, demum consilia conferunt, atque hic utiliorem Vaticanæ bibliothecæ quam Societati Angelum futurum interposito decreto declarat.

Maï fut infatigable, comme toujours, dans ses nouvelles fonctions; il trouva dans la bibliothèque Vaticane d'autres livres de Cornélius Fronto, plusieurs fragments du droit antérieur à Justinien, quelques discours de Symmaque, la Rhétorique de Jules Victor, et surtout la plus grande partie du livre, si longtemps perdu, *de Republica*, de Cicéron, et bientôt après une série considérable d'écrits des saints Pères, non encore imprimés.

Il devint successivement chanoine du Vatican, prélat romain, protonotaire apostolique et secrétaire de la congrégation de la Propagande. Malgré ses fonctions officielles et ses incessants travaux Maï faisait assez souvent des leçons publiques et des discours : il en prononça un en 1824 sur l'harmonie de la religion et de l'art; un autre, à l'Académie de la Religion catholique, sur les services rendus à la science par Pie VII et le clergé; fit le panégyrique latin du roi de Portugal, Jean VI, dans la chapelle Sixtine, et le discours *Pro eligendo Pontifice* devant le conclave qui suivit la mort de Pie VIII. En 1838 (12 février) le Pape Grégoire XVI le créa, en même temps que le savant Mezzofanti, cardinal au titre de Sainte-Anastasie. Il devint peu de temps après préfet de la congrégation du concile de Trente, président de la commission de la bibliothèque Vaticane et de ses annexes, de la commission de l'amélioration des livres orientaux. Ces nombreuses obligations n'entravèrent en rien son activité littéraire.

Le monde savant glorifia alors à l'envi ses services. Bergame, sa patrie, plaça solennellement son portrait dans son athénée; il fut nommé membre d'un grand nombre d'académies; l'Angleterre lui envoya une grande médaille d'or avec cette inscription : *Angelo Maio, palimpsestorum inventori atque restauratori.*

Au milieu de tous ces honneurs le cardinal conservait la simplicité de ses mœurs et la paisible sérénité de son âme. *Adversus plaudentis*, dit l'épitaphe du P. Marchi, *æque ac invidentis vulgi lasciviam immobilis perstitit semper, nec quidquam unquam animi quietem illi imminuit; inlibatus Deo et divinæ gloriæ vixit.*

Son goût des recherches le poussait incessamment à de nouveaux travaux. Il mit en ordre les manuscrits du Vatican, fit faire d'exacts catalogues, examina, traduisit et interpréta les documents les plus divers de l'antiquité. A côté de tous ces travaux il s'occupa spécialement du célèbre *Codex Vaticanus* (*Cod. B*), dont, à sa mort, la publication était presque achevée. Épuisé de fatigue et souffrant de la poitrine, le cardinal se retira, durant l'automne de 1854, à Albano, pour jouir d'un air plus pur, comme il le faisait chaque année. Il fut pris d'une inflammation d'entrailles qui mit un terme à ses jours le 9 septembre 1854. Il mourut, muni de tous les sacrements de l'Église, à l'âge de soixante-douze ans. Le 13 septembre on célébra, dans son église titulaire, un service funèbre en sa mémoire; Pie IX et tout le sacré collége y assistèrent. Sa paroisse natale devint l'héritière principale de la fortune assez considérable que lui avaient value ses travaux.

Il destina une somme de 12,000 scudi à fonder un établissement de bienfaisance, subordonné à l'évêque de son diocèse, créa deux canonicats dans son église titulaire à Rome, et laissa un

grand nombre de legs. Sa précieuse bibliothèque devait appartenir au gouvernement du Pape, s'il l'achetait la moitié de son prix d'estimation, ou elle devait revenir à sa paroisse natale de Schilpario. Le gouvernement romain en fit l'acquisition.

Le cardinal Maï fut incontestablement le premier savant de son siècle, en fait de paléographie et de diplomatique; critique et interprète plein de sagacité et d'adresse, il fut le digne émule des Montfaucon et des Mabillon. La théologie, la philosophie, l'histoire et la philologie lui doivent de précieux trésors; les documents des Pères, publiés par ses soins, ont apporté de nouveaux et d'éclatants témoignages à beaucoup de dogmes de l'Église; car il publia des écrits inédits de S. Augustin, de S. Cyrille d'Alexandrie, d'Eusèbe de Césarée, de S. Chrysostome, de Théodore de Mopsueste, de Polychronius, de S. Basile, de S. Grégoire de Nysse, de S. Grégoire de Nazianze, de S. Athanase, de Marinus Victorinus, de S. Paulin de Nole, de Ferrand Diacre, de Martin Florus de Lyon, de Photius et d'autres écrivains byzantins postérieurs. Les plus importants de ces ouvrages sont réunis dans quatre grandes collections :

I. *Veterum Scriptorum nova collectio*, Romæ, 1825 sq., 10 vol. grand in-8°.

II. *Classici Scriptores ex Codd. Vatic. editi*, 10 vol. terminés en 1838.

III. *Spicilegium Romanum,* Romæ, 1839 sq., in-8°, 10 vol. terminés en 1844.

IV. *SS. Patrum nova Bibliotheca*, commencée dans les dernières années de sa vie ; il a paru jusqu'à sa mort six volumes de cette riche collection, dédiée à Pie IX.

Peu de savants auraient été en état de lire tous les vieux manuscrits que le cardinal Maï non-seulement déchiffra, mais examina, traduisit, éclaircit et interpréta.

HERGENRÖTHER.

MAIMBOURG (LOUIS), d'une famille noble de Nancy, naquit en 1610 et entra en 1626 dans la Société de Jésus. Il professa d'abord pendant six ans la rhétorique et les belles-lettres, puis il prêcha pendant quatre ans avec beaucoup de succès dans les principales villes de France. Dans ses vieux jours (1682) il fut obligé de sortir, par les ordres du Pape Innocent XI, de la Compagnie de Jésus, parce qu'il avait soutenu les principes d'un gallicanisme exagéré, malgré les instances que fit le roi de France pour qu'on ne l'exclût pas de la Compagnie. Le roi lui accorda une pension, et Maimbourg se retira dans l'abbaye de Saint-Victor, de Paris, où il continua à s'occuper de travaux littéraires. Il y mourut en 1686, à l'âge de soixante-dix-sept ans, d'une attaque d'apoplexie, ayant sous la main un ouvrage sur le schisme de l'Église anglicane.

Maimbourg avait vivement critiqué la traduction française du Nouveau Testament de Mons; il s'était attiré par là la haine des Jansénistes, que, de son côté, avec la hardiesse et la vivacité de son caractère, il attaqua en toutes circonstances. Les œuvres historiques de Maimbourg forment 14 vol. in-4°, 26 in-12. Avant de publier ses travaux d'histoire il avait fait paraître des homélies, des sermons, des panégyriques, des carêmes, la plupart imprimés à Paris. Par un contraste singulier, les écrits homilétiques de Maimbourg, ouvrages de sa jeunesse, sont, en général, d'un style froid et glacé, tandis que ses travaux d'histoire, fruits de son âge mûr, sont d'un style pompeux, ampoulé, exagéré, qui ébranle la confiance du lecteur. On lui doit : *Histoire de l'Arianisme comparé à l'hérésie des Sociniens,* Paris, 1672, 2 vol.

in-4°; *Histoire des Iconoclastes et de la translation de l'empire aux François; Histoire de la décadence de l'empire après Charlemagne; Histoire du Schisme des Grecs; Histoire des Croisades*, 2 vol. in-4°, récit pittoresque et animé, mais entremêlé de faits incertains, tiré d'ailleurs de sources graves et souvent des auteurs contemporains; *Histoire de la Ligue; Histoire du pontificat de S. Grégoire le Grand et de celui de S. Léon; Traité historique des Prérogatives de l'Église de Rome.* Ces deux derniers ouvrages furent attaqués avec vigueur par le cardinal Sfondrati, dans sa *Gallia vindicata*, 2 vol. in-4°. Puis: *Histoires du Luthéranisme* (la réfutation par Seckendorf est intitulée *Commentarius de Lutheranismo*); *Histoire du Calvinisme* (réfutée par Jurieu et J.-B. Rocoles, etc.); *Histoire du grand Schisme d'Occident; Histoire du Wicléfianisme*, travaux très-solides, très-détaillés, quoique mélangés de quelques inexactitudes. Enfin l'infatigable écrivain publia aussi des ouvrages de controverse et d'autres écrits dans un esprit de paix et de conciliation, tels que: *Sermons contre le Nouveau Testament de Mons; Méthode pacifique pour ramener sans dispute les protestants à la vraie foi sur le dogme de l'Eucharistie; de la Vraie Église de Jésus-Christ; de la Vraie Parole de Dieu*, etc.

DÜX.

MAIMONIDES, *Moïse*, ר' משה בן מימון, *Rabbi Mose ben Maimon*, en abrégé רמב"ם, *Rambam*, le plus grand savant juif du moyen âge, naquit à Cordoue, séjour de ses ancêtres, le 30 mars 1135. Son père, R. Maimon, juge pendant quarante ans à Cordoue, y avait acquis une haute considération et le renom d'un savant. On lui doit un commentaire sur Esther, un livre sur la prière et le jeûne, un commentaire sur le Talmud, et, suivant Abraham Zachuth, il initia lui-même son fils à la science rabbinique. Quant à l'arabe, aux mathématiques, à l'astronomie et à la médecine, Maimonides les apprit d'Averroës, d'Ibn Tophaïl et d'Ibn Saig (1). Il fit, dès sa jeunesse, de rares progrès dans la connaissance de l'hébreu et du Talmud, qui devint l'objet habituel de ses travaux. Il avait déjà composé plusieurs écrits assez importants, rentrant tous dans le même cercle, tels que des commentaires sur certaines parties de la Gémara, des lois tirées du Talmud de Jérusalem, un commentaire sur la Mischna (qu'il n'acheva que plus tard, etc., etc.) (2), lorsqu'en 1160 sa vie fut profondément troublée, et une direction nouvelle fut, pendant un certain temps, imprimée à ses études. Mahomed-ben-Tomrut, maître de l'Afrique septentrionale et de l'Espagne, ordonna à tous les Israélites ou d'embrasser l'islamisme, ou de quitter, dans l'espace d'un mois, les pays de sa domination, sous peine de mort. A la suite de cet édit la communauté juive de Cordoue, et toute la famille de Maimon embrassèrent extérieurement l'islamisme. Cette conduite, vivement blâmée par un rabbin du temps, fut chaudement défendue par Moïse dans un écrit qui obtint les suffrages des autres rabbins. Dès lors non-seulement il professa publiquement l'islamisme, mais il apprit tout le Coran par cœur, s'occupa beaucoup des œuvres philosophiques des Moslémites, et donna même des leçons à quelques sectateurs de Mahomet. La preuve de son apostasie du judaïsme, que, de nos jours encore, beaucoup de savants juifs se plaisent à nier (3), est

(1) Jost, *Hist. des Israélites*, VI, 168.

(2) Cf. *Annal. israélit.*, ann. 1839, p. 317 sq.

(3) Cf. *Rabbi Davidis Kimchi Radicum liber*, etc., ed. Biesenthal et Lebrecht, Berol., 1847, p. XXXIV sq.

tout entière dans l'écrit que nous venons de citer, et cette apostasie se trouve d'ailleurs parfaitement d'accord avec les principes professés dans son קדוש השם (*sanctification du nom de Dieu*) (1).

Mohamed-ben-Tomrut mourut en 1162, mais son successeur renouvela son édit, et la persécution devint plus cruelle qu'auparavant.

Maimonide, se conduisant extérieurement comme un Mahométan, paraît cependant avoir toujours au fond appartenu au judaïsme ; il s'occupait principalement de l'étude des ouvrages juifs, de la Mischna et du Talmud, en même temps que des philosophes grecs et arabes. Cette conduite, contraire à ses croyances, finit par lui devenir insupportable. A l'âge de trente ans il prit la résolution de se rendre dans un pays où il lui fût possible d'appartenir à sa religion et de pratiquer sa loi sans crainte et sans contrainte. Il s'embarqua en conséquence, avec son père et toute sa famille, pour la Palestine, et aborda au bout d'un mois, après de nombreux dangers, à Saint-Jean-d'Acre. De là il se rendit à Jérusalem, à Hébron, ne séjournant nulle part longtemps, de peur des Chrétiens qui étaient alors maîtres de ces contrées. D'Hébron il gagna l'Égypte, s'arrêta à Alexandrie, et finit par se fixer à Fostat. Comme il a lui-même décrit ce voyage (2), la donnée commune, suivant laquelle il aurait gagné directement l'Égypte (3), ou d'abord le Maroc et de là l'Égypte (4), est inexacte. Fostat était précisément le théâtre de luttes très-vives entre les Rabbanites et les Caraïtes (5), et ces derniers étaient sur le point de l'emporter lorsque Maimonides, venant à l'aide des premiers, fit complétement prévaloir l'autorité des anciennes lois rabbiniques, et amena les choses si loin qu'une formule concernant les principaux points, et signée par des rabbins, fut publiée dans toutes les écoles et les synagogues, et l'excommunication proclamée contre les contrevenants.

Cette coopération victorieuse de Maimonides lui procura la profonde considération des uns et la haine implacable des autres. Quelque zèle qu'il eût déployé en faveur de l'étude de la loi, qu'il se plaisait même à enseigner à ceux qui avaient recours à lui, il ne voulut jamais accepter aucune récompense pour ce genre de service ; il pourvoyait à son entretien moyennant le commerce de diamants et la pratique de la médecine, qu'il avait sérieusement étudiée et dans laquelle il était devenu très-habile.

Enfin en 1168 il termina le commentaire de la Mischna, qu'il avait commencé à l'âge de vingt-trois ans, et le publia en langue arabe sous le titre de : كتاب السراج. Dans une longue introduction, qui précède son commentaire, il s'attache surtout aux opinions des philosophes grecs et arabes, qu'il met au-dessus des sages d'Israël, et il s'efforce de montrer l'accord qui existe entre les doctrines de la sainte Écriture et les opinions des philosophes.

L'original arabe de ce livre fut bientôt traduit en hébreu sous le titre de ס הַמָּאוֹר, et fut souvent réimprimé, d'abord à Naples, 1492 (1), puis à Sabionéta, 1559, à Mantoue, 1561, à Venise, 1566 et 1606; enfin traduit en latin dans l'édition de la Mischna de Surenhus, Amsterd., 1698-1703, et publié par Pococke en arabe sous le titre de : باب موسى (*Porta Mosis*), Oxf., 1655.

(1) Voir *Annales israélites*, l. c., p. 325, ann. 1840, p. 32.

(2) Cf. *Annal. isr.*, ann. 1840, p. 45.

(3) Basnage, *Hist. des Juifs*, V, 1617.

(4) Jost, *Hist. des Israël.*, VI, 173.

(5) *Voy.* CARAÏTES.

(1) De Rossi, *Annales Hebræo-typographici*, sec. XV, p. 90 sq.

Après avoir terminé ce commentaire Maimonides publia son מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה, souvent aussi appelé יַד הַחֲזָקָה, qui renferme en quatorze livres toutes les lois restées en vigueur jusqu'à lui. Elles sont extraites de tous les ouvrages antérieurs, Mischna, Talmud, etc., etc. Maimonides rédigea son livre en pur hébreu et le destina à devenir le code universel du judaïsme; chaque lecteur devait pouvoir y trouver rapidement toutes les lois judaïques, leurs subdivisions et leurs applications. Toute recherche en dehors du code devenait dès lors inutile (1).

On trouve l'indication complète des matières de ce code dans la *Bibliotheca Hebræa* de Wolf, I, 840-851. Ce livre de Maimonides a été souvent réimprimé, d'abord sans indication de lieu et d'année (2), puis à Soncino, 1490, à Constantinople, 1509, à Venise, 1524, 1550 et 1575, avec diverses additions; la meilleure édition est celle d'Amsterdam, 1702. En outre presque toutes les parties de l'ouvrage ont été publiées à part en hébreu et en latin.

En 1179, Maimonides devint le médecin particulier de Saladin, qui l'estimait beaucoup, de même que les grands de sa cour. Il fut accusé par ses ennemis d'avoir abandonné l'islamisme, qu'il avait antérieurement embrassé; mais Saladin rejeta la dénonciation en disant qu'une profession de foi contrainte n'avait pas de valeur. Il continua à être le médecin des deux successeurs de Saladin et résidait habituellement en Égypte, ce qui lui fit donner le surnom d'Égyptien. Malgré le temps considérable que lui prenait sa pratique médicale il n'abandonnait pas ses travaux scientifiques. Il composa encore plusieurs ouvrages et fonda à Alexandrie une académie que fréquentaient de nombreux élèves venus d'Égypte, de Palestine et de Syrie.

(1) *Annal. israél.*, ann. 1840, p. 218.
(2) De Rossi, l. c., p. 126 sq.

Il mourut en 1204, et, suivant son désir, son corps fut porté en Palestine et enterré à Tibériade.

Son ouvrage le plus important et le plus célèbre, après la מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה, est le fameux מוֹרֵה הַנְּבוֹכִים (*le Maître des égarés*), qu'il avait rédigé d'abord en arabe pour son disciple R. Joseph, sous le titre de : دلالة الحايرين. Il cherche à démontrer par ce livre qu'on doit et comment on doit comprendre et interpréter spirituellement les documents révélés de l'Ancien Testament; il y traite longuement une foule d'opinions philosophiques et théologiques, et prétend démontrer notamment quel est le vrai sens et le vrai motif de certaines lois mosaïques en apparence destituées de raison, en même temps que, dans sa prédilection pour la philosophie grecque et arabe, il mêle souvent à ses interprétations des explications étrangères au système talmudico-judaïque.

L'original arabe fut, sous ses yeux, et avec son consentement, traduit en hébreu par Aben-Tibbon. Cette traduction a été souvent imprimée, d'abord sans indication de lieu ni de date, probablement avant 1480 (1), puis à Venise, 1551, à Sabionéta, 1553, à Bâle, 1629, par Buxtorf le jeune; enfin à Berlin, 1791, par R. Salomon Maimon.

Il faut encore mentionner les treize articles de foi, שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה עִקָּרִים (2), la lettre ou le discours sur la résurrection des morts, אִגֶּרֶת עַל־תְּחִיַּת הַמֵּתִים, ou מַאֲמַר, la Logique, ס הַהִגָּיוֹן, et la Psychologie, ס הַנֶּפֶשׁ (3).

Carmoly, dans les *Annales israélites* (4), place Maimonides au premier

(1) De Rossi, *Annales*, etc., p. 121 sq.
(2) *Voy.* JUDAÏSME.
(3) Cf. à ce sujet, et sur d'autres ouvrages de moindre importance, ainsi que sur les écrits de médecine du même, Wolf, *Biblioth. Hebr.*, I, 860 sq.
(4) Ann. 1839, p. 308.

rang de tous les savants d'Israël, et il aurait pu ajouter que son influence sur la théologie rabbinique fut et demeura plus grande que celle de tous les docteurs du judaïsme. Aussi les rabbins élèvent-ils encore de nos jours des plaintes amères contre Maimonides, moins à cause de ses doctrines erronées que parce qu'il a pétrifié le rabbinisme, qu'il en a fait une doctrine roide, exclusive et close. En revanche son orthodoxie n'est plus aussi vivement attaquée qu'elle le fut immédiatement après sa mort, et même de son vivant, par les talmudistes rigides de France et d'Espagne, qui non-seulement anathématisèrent ses principaux ouvrages, mais sa personne, et condamnèrent ses livres au feu. Les erreurs qu'aujourd'hui encore les uns mettent à sa charge sont niées par les autres, qui prétendent qu'on n'en trouve pas de trace dans ses livres; tels seraient la négation de la résurrection de la chair, de l'immortalité individuelle de l'âme, ses écarts fréquents de la Bible et du Talmud. Du reste ni l'un ni l'autre des deux partis n'a tout à fait raison, et, par conséquent, n'a entièrement tort, et la vérité est que Maimonides n'est pas d'accord avec lui-même. D'une part il suit aveuglément les philosophes grecs et arabes et en adopte des idées qui ne peuvent s'accorder avec le rabbinisme talmudique; d'autre part il soutient la doctrine du rabbinisme et entre lui-même en collision avec les théorèmes philosophiques. Ainsi, par exemple, tandis que d'un côté il admet la résurrection des corps comme un dogme de foi judaïque, et refuse à celui qui le nie toute participation à la vie éternelle, d'un autre côté, en conséquence de ses opinions philosophiques sur Dieu et sur l'âme, il considère l'autre vie comme une vie purement spirituelle, sans mélange de rien de corporel, ce qui, naturellement, suppose la négation de toute résurrection des corps (1). La principale plainte des rabbins modernes contre Maimonides porte, nous l'avons dit, sur ce qu'il a pétrifié la dogmatique judaïque. Ainsi David Luzzato, professeur au collége rabbinique de Padoue, dit que Maimonides, par sa philosophie, a fait plus de mal que de bien; qu'il a donné une rigidité de fer à ce que le Talmud avait encore laissé vague et flottant; que son système dogmatique absolu est une invention que les anciens ne soupçonnaient pas; qu'il a arrêté, avec un despotisme plus mahométan que judaïco-talmudique, un code qui fixe et détermine jusqu'au moindre détail les dogmes et les usages (2). Isaac Reggio de Görz est du même avis, et loue le noble zèle qui fait rejeter le joug que cet homme a imposé aux Israélites et qui enlève toute liberté à la pensée (3).

Le point capital dans tout cela, c'est la position prise par Maimonides en face des documents originaux de la religion juive. Sous ce rapport on peut considérer comme avéré que ce ne sont pas ces documents, mais que c'est bien plutôt la philosophie qu'il puisa chez les Grecs et les Arabes, qu'il prit pour point de départ, s'efforçant non pas tant de mettre les résultats de ses recherches philosophiques d'accord avec l'Écriture et le Talmud qu'à interpréter le Talmud et la Bible de manière à les mettre en harmonie avec sa philosophie. Il fallait dès lors, nécessairement, qu'il en vînt, dans ses interprétations bibliques et talmudiques, à des subtilités sans fin et à des symboles perpétuels, à des interprétations arbitraires du texte auquel il fait violence (4). Aussi ce n'est pas sans motif qu'il a été appelé le père

(1) Geiger, *Revue scientif. de Théol. judaïque*, t. V, p. 89, 92.

(2) *Ann. israél.*, ann. 1839, p. 6, 405.

(3) *Ibid.*, p. 22.

(4) Geiger, l. c., p. 89.

du rationalisme juif moderne. Il est, en particulier, l'ennemi des miracles, et, quoiqu'il en reconnaisse la possibilité et la réalité, par cela même qu'il admet la création du néant, il cherche, dans toutes les occasions, à échapper, autant que possible, à la nécessité d'admettre tel ou tel miracle particulier, en l'interprétant arbitrairement et à sa façon.

Cf., outre les ouvrages déjà cités, *Revue orientale*, Bruxelles, 1841; Beer, *Vie et Actions de Maimonides*, Prague, 1844; Lebrecht, *Magasin de Littérat. étrangère*, 1844, nº 45, 62; Scheyer, *Système psychologique de Maimonides*, Francf., 1845; Gumposch, *Histoire de la Philosophie*, *suppl. au Manuel de l'hist. de la Phil. de Rixner*, Sulzbach, 1850, p. 136-39.

WELTE.

MAINMORTE. *Voyez* AMORTISATION.

MAISON CURIALE. *Voyez* CURE et CURE (*revenus de la*).

MAISON DE DIEU, *domus Dei*, בֵּית אֱלֹהִים, בֵּית אֵל. Cette expression a plusieurs significations dans l'Écriture. Jacob donna ce nom au lieu où, dans son sommeil, il vit l'échelle du ciel (1), et qui devint plus tard une ville de ce nom (*Béthel*) (2). S. Paul en fait le synonyme d'Église ou de communauté des fidèles (3). D'ordinaire la langue de la Bible entend par là le temple de Jérusalem (4). Avant la construction du temple le tabernacle portait parfois ce nom (5). L'habitude qu'a l'homme de nommer sa maison le lieu, le bâtiment où il vit, a, par analogie, créé cette expression. Comme tout homme vit dans une maison, il était conforme à la nature humaine de nommer maison de Dieu le lieu où Dieu se révèle, le bâtiment dans lequel se trouve son sanctuaire, et dans lequel, par conséquent, il est, en quelque sorte, plus près de nous que partout ailleurs. Nous parlons, dans les articles TEMPLE DE JÉRUSALEM et ÉGLISE, *comme bâtiment*, de ce qui a rapport à la construction matérielle et aux arrangements intérieurs de la maison de Dieu.

(1) *Genèse*, 28, 17.
(2) *Ibid.*, 35, 1-8.
(3) *Timoth.*, 3, 15.
(4) *Exode*, 23, 19; 34, 26.
(5) *Juges*, 18, 31; 19, 18.

MAISONS (**BÉNÉDICTION DES**) *le jour de l'Épiphanie.* On entend par là l'usage où l'on est en Allemagne, et dans d'autres pays catholiques, la veille ou le jour même de l'Épiphanie, d'asperger les maisons avec de l'eau bénite à cette occasion avec un rit solennel particulier. C'est le maître de la maison qui fait l'aspersion, à moins qu'il n'y invite un ecclésiastique (qui, dans ce cas, met le surplis et l'étole), ou une autre personne de la famille. L'aspersion commence d'ordinaire par la chambre qu'on habite, puis se continue à travers toutes les pièces de la maison; à la campagne on parcourt même les écuries, les granges, les greniers, etc. Celui qui asperge marque avec de la craie bénite de trois signes de croix, avec ou sans le millésime de l'année et avec les lettres initiales des trois rois mages, Gaspar, Melchior et Balthazar († G. †. M. † B.), les portes, les portants des fenêtres, et encense les pièces qu'il traverse. S. Chrysostome pourrait bien avoir déjà connu ce pieux usage; du moins il parle (1) de la coutume qu'on avait de porter chez soi et de conserver l'eau de la grande consécration, μέγας ἁγιασμός (les Grecs nomment ainsi la consécration de l'eau le jour de l'Épiphanie), et il admire en même temps que cette eau ne se corrompe pas, même quand on la garde deux ou trois ans. Il est certain que les Grecs pratiquent encore aujourd'hui cette aspersion (2). Cet

(1) *Hom., de Bapt. Chr.*
(2) *Voir* Goar, Glenking, Muralt.

usage est, d'après sa signification, en rapport intime avec l'Épiphanie. Celle-ci a de tous temps été une des fêtes principales de l'Église, comme commémoration solennelle non-seulement de ce que l'apparition du Christ sur la terre (Ἐπιφανία) a eu lieu pour le peuple d'Israël, mais de ce que du jour de la naissance du Christ (l'Épiphanie était originairement aussi la fête de la Nativité et a encore cette valeur chez les Arméniens modernes) date le salut du monde. Elle nous rappelle chaque année que tout mortel qui renonce aux vanités mondaines, qui croit en Jésus-Christ et est régénéré par l'eau du saint Baptême, reçoit la force de confesser le Crucifié dans tous les moments de sa vie.

Le millésime de l'année chrétienne marqué sur les portes, avec les lettres initiales du nom des mages, prémices des païens admis dans le royaume du Messie, proclame aux yeux de tous que dans cette maison demeurent des fidèles qui se font violence pour se laver des taches du péché avec la rosée de la grâce divine et les larmes de la pénitence, pour porter le joug du Sauveur et faire monter vers le ciel l'odeur de leurs bonnes œuvres; que ses habitants repoussent loin de leur demeure les vices, qui se plaisent dans les coins et les lieux obscurs, ou qui font des écuries, des greniers, de la cave, le théâtre du dol, de l'impatience, de la sensualité.

C'est pour ce motif que l'on ne se borne pas à asperger la chambre commune, mais qu'on bénit les chambres à coucher, les salles à manger, les caves, les offices. Cette cérémonie n'est pas seulement l'image de la manière dont doit être tenue une maison chrétienne, c'est encore une vive invocation de la grâce du Seigneur, que le Chrétien supplie de bénir sa demeure, afin qu'elle soit en tout et pour tout ce que doit être le foyer d'une famille chrétienne.

F.-X. Schmid.

MAISONS CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX. La plupart des maisons de Palestine et de Syrie sont petites et misérables; souvent ce ne sont que des cabanes, bâties en briques brûlées ou simplement séchées au soleil (1). On en trouve de ce genre même dans des villes importantes, et qui font d'ailleurs exception, comme Jérusalem, Beyrouth, et elles contribuent beaucoup à rendre les villes poudreuses et, en cas de pluie, boueuses (2). Isaïe nous apprend (3) que les maisons ordinaires des anciens Hébreux étaient formées de briques séchées au soleil, que leur couleur blanche faisait appeler לְבֵנִים.

Les maisons des riches et des gens des hautes classes, surtout dans les grandes villes, étaient différentes. Elles se composaient en général de quatre ailes encadrant une cour carrée, ayant tantôt un, tantôt deux ou plusieurs étages, יָצוּעַ ou יָצִיעַ (4). Cette cour, חָצֵר (5), αὐλή (6), était une place découverte, au-dessus de laquelle on pouvait étendre une toile pour se garantir de l'ardeur du soleil (7), et qui servait de lieu de réunion à la famille; on y recevait les visites, on y donnait audience (8), on y prenait ses repas avec les étrangers (9). En général cette cour était entourée d'un portique et de galeries, soutenues par des colonnes, qui étaient parfois en

(1) Cf. *Palestine*, de Robinson et Smith, I, 354; II, 631, 637; III, 496, 580, 645, 675.
(2) Faber, *Observ. sur l'Orient*, I, 166.
(3) 9, 9.
(4) *Act. des Apôtres*, 20, 9.
(5) II *Rois*, 17, 18. *Néhém.*, 8, 16.
(6) *Matth.*, 26, 69.
(7) Cf. Shaw, *Voyages et observ. relatives à diverses parties des États barbaresques et du Levant*, p. 83. Warnekros, *Antiq. hébr.*, p. 52, 3[e] édit.
(8) *Esth.*, 5, 1, 2; 6, 4.
(9) *Ibid.*, 1, 5 sq.

marbre précieux et supportaient un toit en bois de cèdre; les portiques et les galeries avaient un grand nombre de siéges et de lits de repos, car on s'y arrêtait souvent. Le sol de la cour était élégamment pavé, souvent en marbre; au centre s'élevait un bassin ou une fontaine (1); mais ce qu'on préférait c'était un jet d'eau entouré d'arbres touffus (2). Là où l'eau ne manquait pas la cour était aussi pourvue de bains (3).

Quant à l'intérieur de la maison, on y arrivait de la rue par la porte, שַׁעַר, d'abord dans un vestibule, חָצֵר (4), προαύλιον (5) et αὐλή (6), qui servait d'antichambre et qui était garni des deux cotés de siéges bas. Il y avait fréquemment un concierge (7), qui parfois avait une petite loge. De ce vestibule un escalier, מְסִלָּה ou לוּל (8), menait au toit, ou, si la maison avait plus d'un étage, d'abord à l'étage supérieur, puis au toit, tandis qu'une porte, פֶּתַח, דֶּלֶת, communiquait avec la cour intérieure dont nous avons parlé, et d'où l'on entrait dans les chambres du rez-de-chaussée. Les chambres des divers étages étaient ornées de lambris de bois de cèdre (9), d'ivoire (10), de verre (11), de métaux précieux (12), de tableaux et de statues (13), suivant la fortune du propriétaire. Le sol était carrelé avec des pierres brûlées, ou couvert de dalles de marbre de diverses couleurs ou de mosaïque (1). Les portes étaient relativement basses (2); elles ne tournaient pas sur des gonds, mais elles étaient attachées par deux tourillons fixés l'un au haut, l'autre au bas de la porte, צִיר (3), et jouant dans des mortaises, פֹּתוֹת (4), placées dans le linteau et au seuil du chambranle (5). Les portes doubles ou à deux battants n'étaient pas rares, דְּלָתַיִם (6). On les fermait, comme les portes simples, au dedans, avec un verrou, מִנְעָל (7), מַנְעוּל (8), בְּרִיחַ (9), que par le dehors on pouvait tirer au moyen d'une clef, מַפְתֵּחַ (10). Conformément aux prescriptions du Deutéronome (11) on inscrivait sur les poteaux des portes des textes de la loi; plus tard ce furent toujours des passages du Deutéronome, 6, 4-9, et 11, 13-20 (12).

Les fenêtres, חַלּוֹן, étaient sans vitres, quoique le verre fût connu par les anciens Hébreux sous le nom de זְכוּכִית (13); c'étaient simplement de grandes ouvertures garnies de treillis, אֶשְׁנָב, אֲרֻבָּה, pour laisser entrer la lumière et l'air dans les appartements, et elles se trouvaient en général, non à l'extérieur vers la rue, mais à l'intérieur vers la cour (14). Aussi les maisons n'avaient pas une belle apparence du dehors. Il y avait cependant des exceptions à cette règle (15). Ces treillis étaient enchâssés

(1) II *Rois*, 17, 18. Jos., *Antiq.*, XII, 4, 11.
(2) Faber, *Observ. sur l'Orient*, I, 175.
(3) II *Rois*, 11, 2.
(4) *Jérém.*, 32, 2.
(5) *Marc*, 14, 68.
(6) *Jean*, 18, 15.
(7) II *Rois*, 4, 6, d'après les Sept. *Jean*, 18, 16. *Act. des Apôtres*, 12, 13.
(8) III *Rois*, 6, 8. II *Paral.*, 9, 11.
(9) *Jérém.*, 22, 14.
(10) III *Rois*, 22, 39. *Amos*, 3, 15.
(11) Cf. Niébuhr, *Descript. de l'Arabie*, p. 60.
(12) I *Cor.*, 3, 12. Cf. Horat., *Od.* II, 18, 1 sq.
(13) Jos., *Antiq.*, VIII, 5, 2.

(1) Faber, *Observ. sur l'Orient*, I, 175.
(2) *Prov.*, 17, 19. Cf. Faber, *Archéol. des Hébreux*, p. 426.
(3) *Prov.*, 26, 14.
(4) III *Rois*, 7, 50.
(5) Cf. Shaw, *Voyages*, etc., p. 185.
(6) I *Rois*, 23, 7. II *Paral.*, 8, 5; 14, 6.
(7) *Deutér.*, 33, 25.
(8) *Cant.*, 5, 5. *Néhém.*, 3, 3; 6, 13; 14, 15.
(9) Pour de grandes portes.
(10) *Juges*, 3, 25. I *Paral.*, 9, 27.
(11) 6, 9.
(12) Faber, *Archéologie*, p. 428.
(13) *Job*, 28, 17. Cf. Warnekros, *Antiq. hébr.*, p. 56.
(14) Niébuhr, *Voyages*, II, 293.
(15) *Juges*, 5, 28. II *Rois*, 6, 16. IV *Rois*, 9, 30.

de manière à pouvoir être facilement ouverts et enlevés (1).

En hiver on les recouvre de nos jours de papier transparent, trempé dans de l'huile (2), et on les imbibait probablement autrefois de quelque chose d'analogue. Il est vraisemblable que la mode actuelle, qui fait descendre les fenêtres jusqu'au sol, n'est pas nouvelle, puisque, selon les Actes des Apôtres (3), Eutychius, s'étant endormi, tomba de la fenêtre du troisième étage. Avec les progrès du bien-être les riches se firent arranger des appartements à part pour l'hiver et pour l'été, בֵּית הַחֹרֶף, בֵּית הַקַּיִץ (4). Ces derniers étaient naturellement du côté du nord; les premiers, tournés au midi, pouvaient être réchauffés par un brasier qu'on appelait אָח (5); on le plaçait au milieu de la pièce dans un enfoncement, et, lorsque le feu qu'on y avait allumé était éteint, on y déposait un appareil quadrangulaire recouvert d'un tapis, pour conserver la chaleur (6).

Les anciens Hébreux ne paraissent pas avoir connu les cheminées proprement dites; les fenêtres, qui n'étaient pas closes, servaient à éconduire la fumée (7). Les maisons somptueuses avaient aussi des salles à manger, et c'était déjà le cas du temps de Salomon, au dire de Josèphe (8).

Les chambres intérieures ou de derrière, ou encore celles de l'étage supérieur, étaient réservées à la demeure des femmes, comme c'est encore la coutume en Orient. Parfois les femmes

(1) IV *Rois*, 13, 7. *Dan.*, 6, 10.
(2) Kæmpfer, *Amœnit.*, 174, 222.
(3) 20, 9.
(4) *Amos*, 3, 15. *Jérém.*, 36, 22. Cf. Faber, *Observ. sur l'Orient*, p. 200.
(5) *Jérém.*, 36, 22.
(6) Cf. Niébuhr, *Descript. de l'Arabie*, p. 51; *Dessein*, p. 56. Id., *Voyage*, II, 394. Michaëlis, *Bibl. Orient.*, VII, 176.
(7) *Osée*, 13, 3.
(8) *Antiq.*, VIII, 5, 2.

avaient une maison à part (1), qu'on nommait בֵּית הַנָּשִׁים (2).

Le toit de la maison, גַּג, était plat et n'était élevé qu'au milieu ou d'un côté pour laisser découler l'eau, ou bien encore les eaux se réunissaient dans un canal au milieu du toit et se dirigeaient de là, par un autre canal, dans la cour (3). Les matériaux dont était formé le toit, étaient d'ordinaire des carreaux, souvent des briques brûlées, parfois des incrustations en marbre, et même chez les anciens Sabéens, d'après Strabon, de l'ivoire, de l'or, de l'argent et de l'émeraude (4). Le bord du toit, sur lequel on se tenait souvent, avait, comme la loi même l'ordonnait (5), une galerie ou un appui, מַעֲקֶה, pour empêcher les chutes. Cette galerie était tantôt un treillis de fer ou de bronze travaillé, tantôt un grillage en bois, tantôt un simple mur en briques ou en planches. D'après les prescriptions du Talmud la galerie devait avoir quatre coudées de haut; mais, malgré cela, elle était en général assez basse, de sorte qu'on pouvait facilement passer d'un toit sur l'autre (6).

Les toits servaient à divers usages: on s'y tenait pour y converser ou pour dormir, ou pour voir ce qui se passait dans la rue et le voisinage, parfois aussi pour y remplir certains actes religieux.

On exposait volontiers sur le toit au soleil et à l'air divers objets de ménage, par exemple du coton (7), des olives (8), des cruches (9), etc., etc. (10). Sur le toit se trouvait encore habituellement une

(1) III *Rois*, 7, 8. II *Paral.*, 8, 11.
(2) *Esth.*, 2, 3. Cf. Jahn, *Archéol. bibl.*, I, 206.
(3) Faber, *Archéol.*, p. 421.
(4) Id., *ibid.*, p. 420.
(5) *Deutér.*, 22, 8.
(6) Faber, l. c., p. 418.
(7) *Josué*, 2, 6.
(8) *Thohor.*, 9, 6.
(9) *Mikvaoth*, 2, 7.
(10) Winer, *Lexique*, I, 283.

chambre haute, עֲלִיָּה (1), ὑπερῷον, qui servait de lieu de retraite quand on voulait s'adonner, sans être troublé, à des occupations sérieuses ou à la prière; elle servait aussi de chambre de malade; elle avait parfois deux portes donnant l'une dans la maison, l'autre, par un escalier, directement dans la rue (2).

Quant aux matériaux, on employait surtout des briques brûlées ou chauffées au soleil; pour les maisons plus grandes et les palais, on se servait de moëllons et de pierres de taille (3), גָּזִית ou אַבְנֵי גָּזִית (4), de marbre, אַבְנֵי שַׁיִשׁ (5), et ces bâtiments se nommaient בָּתֵּי גָּזִית. Les pierres étaient scellées, dans les grands bâtiments, avec du plomb et du fer (6), d'ordinaire par du mortier, מֶלֶט (7), formé de chaux ou de plâtre, שִׂיד (8), et de sable, parfois d'asphalte, abondant en Orient, et dont, d'après d'anciens témoignages, on se servait notamment pour bâtir (9).

On revêtait en outre souvent les murailles d'une couche de chaux, d'un crépi, תָּפֵל (10), et dans les bâtiments de luxe on prenait un crépi de couleur (11).

Le bois de construction ordinaire était (12) du sycomore, שִׁקְמָה, moins souvent du sapin et de l'olivier, plus rarement encore du cèdre et du santal, אַלְגֻּמִּים. Salomon avait tiré du bois de santal d'Ophir (1), et on l'employait surtout pour en faire les galeries.

Les meubles ordinaires étaient des tapis pour couvrir le sol, formés la plupart de nattes grossières; les riches seuls avaient des tapis de tissus précieux, puis des lits de repos, עֶרֶשׂ, מִטָּה, مسند, sopha, qu'on appuyait aux murs, qu'on garnissait de coussins et de couvertures, et qui servaient en même temps de lit pendant la nuit. Dans l'origine ces lits, là où l'on s'en servait, et où on ne se contentait pas de tapis ou de peaux de bête, étaient simples et sans luxe; plus tard ils furent souvent garnis d'ivoire (2), couverts de tapis précieux de Damas (3) et d'Égypte (4), et arrosés d'eaux de senteur (5); en outre, une table assez basse, surtout dans le cas où l'on était assis sur de simples coussins, des chaises (6) également petites et basses, une lampe, qui était suspendue au milieu de l'appartement et qui brûlait d'ordinaire toute la nuit (7). Enfin on avait les ustensiles nécessaires pour la cuisine, la vaisselle pour la table, les vases pour les liquides, des outres, des cruches, des conques, des plats, des gobelets, un moulin à main, qui ne devait manquer dans aucun ménage, et les ustensiles nécessaires pour cuire le pain (8).

Quant à la lèpre des maisons, *voyez* LÈPRE.

WELTE.

MAISTRE (JOSEPH-MARIE, COMTE DE) naquit en 1754 à Chambéry, d'une famille originaire du Languedoc, qui s'était établie en Piémont. Son père était président du sénat de Savoie et conser-

(1) IV *Rois*, 23, 12.
(2) Winer, *Lexique*, I, 548.
(3) *Isaïe*, 9, 9.
(4) III *Rois*, 5, 31. I *Paral.*, 22, 2. *Ézéch.*, 40, 42.
(5) I *Paral.*, 29, 2. Jos., *Antiq.*, VIII, 3, 2; XV, 11, 3.
(6) Jos., *Ant.*, XV, 11, 3.
(7) *Jérém.*, 43, 9.
(8) *Deutér.*, 27, 4. *Isaïe*, 33, 12.
(9) Faber, *Archéologie*, p. 392.
(10) *Ézéch.*, 13, 10 sq. *Ecclés.*, 22, 17.
(11) *Jérém.*, 22, 14.
(12) *Isaïe*, 9, 9.

(1) III *Rois*, 10, 11 sq.
(2) *Amos*, 6, 4.
(3) *Ibid.*, 3, 12.
(4) *Prov.*, 7, 16.
(5) *Ibid.*, 7, 17.
(6) IV *Rois*, 4, 10.
(7) *Prov.*, 31, 18.
(8) *Voy.* PAIN (cuisson du).

vateur des apanages des princes. Joseph était l'aîné de dix enfants; il entra dans la magistrature. Sénateur à Chambéry en 1787, il s'était marié en 1786 avec mademoiselle de Morand, dont il eut un fils, le comte Rodolphe, qui suivit la carrière des armes, et deux filles : Adèle, mariée à M. Terray, et Constance, qui épousa le duc de Laval-Montmorency. Il émigra en 1793, après l'occupation de sa patrie par les Français, séjourna à Lausanne, en Suisse, et publia, durant ce séjour, les *Considérations sur la France;* les *Lettres d'un Royaliste savoisien;* l'*Adresse des Émigrés à la Convention nationale; Cinq Paradoxes*, etc., etc. Le roi de Sardaigne ayant été obligé en 1799 de quitter la terre-ferme, le comte de Maistre le suivit dans l'île de Sardaigne et y fut nommé régent de la chancellerie royale (première place de la magistrature dans l'île).

En 1803 il fut envoyé comme ministre plénipotentiaire à la cour de Russie. Ce fut à Saint-Pétersbourg qu'il composa : *des Délais de la Justice divine; Essai sur le Principe générateur des institutions humaines; du Pape; de l'Église gallicane; les Soirées de Saint-Pétersbourg; Examen de la Philosophie de Bacon* (posthume), et plusieurs opuscules : *deux Lettres à une dame protestante et à une dame russe; Lettres sur l'Éducation publique en Russie; Lettres sur l'Inquisition espagnole; Examen d'une édition des Lettres de madame de Sévigné.* Il ne revint en Italie qu'en 1817, en qualité de ministre d'État, chef de la grande chancellerie de Sardaigne et membre de l'Académie des Sciences. En 1818 M. de Maistre perdit son frère André, évêque d'Aoste. Ce fut pour lui une immense douleur, qui rendit chancelante une santé qui avait résisté au climat de Saint-Pétersbourg et à celui de la Sardaigne.

Il mourut subitement à Turin, le 26 février 1821, à l'âge de soixante-sept ans.

Outre les ouvrages que nous venons de citer on a publié, depuis la mort du comte de Maistre :

I. *Lettres et Opuscules inédits*, 2 vol. in-8°, Paris, Vaton, 1851, publiés par son fils, le comte Rodolphe;

II. *Mémoires politiques et correspondance diplomatique, avec explication et commentaires historiques*, par Albert Blanc, docteur en droit de l'université de Turin, Paris, 1858; 2e édit., corrigée, 1859.

III. *Correspondance diplomatique* (1811-1847), recueillie et publiée par Albert Blanc, 2 vol. in-8°, Paris, Michel Lévi, 1860.

IV. *Quatre Chapitres inédits sur la Russie*, publiés par son fils, le comte R. de Maistre, Paris, Vaton, 1859.

La foi catholique est l'âme des livres de M. de Maistre, aussi remarquables par la forme que par le fond. Personne n'a démontré avec plus d'éloquence, de raison, de force et de génie, que l'ébranlement général de l'Église et de l'État a ses causes véritables et profondes dans les fausses doctrines du temps, et que la religion est le premier et le plus indispensable besoin de la société. Le comte de Maistre fut le premier écrivain qui entreprit d'exposer les services rendus par la Papauté à la civilisation européenne et de prouver que l'autorité pontificale est le vrai fondement de la société moderne. Il le fit avec un incomparable esprit, dans un style étincelant et original, qui fait de M. de Maistre un des premiers écrivains du siècle, comme il est un des plus grands penseurs de tous les siècles. C'est surtout dans la correspondance de cet homme, aussi bon que spirituel et aussi spirituel que sage, qu'on peut apprendre à connaître la vivacité de cette intelligence toute française, la

simplicité de cette âme haute et généreuse, le bon sens de cette raison ferme. Guidé par la rectitude de son jugement, par la rigueur de ses principes et de sa dialectique, M. de Maistre est doué d'une sorte d'instinct prophétique qui a fait de beaucoup de ses paroles de véritables oracles, comme elle fait de tous ses écrits la lecture la plus saine, la plus attachante et la plus instructive.

I. GOSCHLER.

MAITRE, *magister*. On nommait originairement ainsi dans les chapitres les ecclésiastiques auxquels étaient confiées l'instruction et l'éducation des *domicelli* (1). Le maître des écoles, *magister scholarum*, l'écolâtre, le scolastique, *scholasticus*, professait et surveillait en même temps tout le personnel de l'enseignement; mais peu à peu la charge de l'écolâtre devint une dignité capitulaire. L'écolâtre ne dirigea plus que d'une manière générale les écoles, et ce fut lui qui nomma les véritables maîtres.

Après l'abolition de la vie canonique, dans certaines localités, les *domicelli* continuèrent à demeurer dans des bâtiments communs, sous la surveillance de l'écolâtre; dans d'autres localités ces écoles tombèrent complétement. C'est pourquoi le troisième concile de Latran ordonna (2) que dans chaque église cathédrale on instituerait un maître, *magister*, auquel l'évêque assignerait un bénéfice, et qui aurait l'obligation d'enseigner gratuitement la grammaire aux écoliers du lieu et à ceux du dehors qui seraient pauvres, *magister grammatices*, *grammaticus*. Il devait y avoir de même, dans chaque métropole, un *magister theologiæ*, *theologus*, chargé d'enseigner gratuitement les diverses parties de la théologie, et notamment l'exégèse et la pastorale (1). La signification du mot *magister* se modifia complétement, avec toute l'organisation des études, lorsque les universités se constituèrent. Chaque professeur public qui avait réuni un certain nombre d'écoliers autour de lui, et qui leur faisait un cours, soit de théologie, soit de jurisprudence, de médecine ou de belles-lettres, fut appelé maître, *magister*, ou docteur, *doctor*, sans que ces mots désignassent, dans l'origine, une dignité spéciale. Peu à peu seulement le titre de maître ou de docteur désigna une véritable dignité académique (2). Le magister et le docteur marchaient de pair; ils avaient le grade le plus élevé; ils jouissaient des mêmes droits, des mêmes priviléges, et, quand on établissait quelque différence entre ces deux titres, cela dépendait de quelques particularités locales, de quelques coutumes spéciales. Ainsi, en France, en Espagne et en Italie, ceux qui avaient obtenu la plus haute dignité académique en théologie se nommaient régulièrement *magistri theologiæ*, tandis que le grade correspondant dans les autres facultés était le doctorat; toutefois les gradués en philosophie se nommaient aussi maîtres. Cette dénomination est tombée dans les temps modernes.

Cf. Reiffenstuel, *J. C. V.*, t. V, lib. V, tit. 5; Fagnani, *Comment. in I part. lib. V Decret.*, p. 203; Ferraris, *Prompta Bibl.*, *s. v. Magister*.

KOBER.

MAITRE-AUTEL. *Voyez* AUTEL CHEZ LES CHRÉTIENS.

MAITRE DU SACRÉ PALAIS, *magister sacri palatii*. S. Dominique (3), étant à Rome, interprétait, dans la cour pontificale où se trouvaient les écoles de théologie, la sainte Écriture devant un nombreux auditoire, et c'est

(1) *Voy.* DOMICELLI.
(2) C. 1, X, *de Magistris*, 5, 5.

(1) C. 4, X, *h. t.*
(2) *Voy.* DEGRÉS ACADÉMIQUES.
(3) *Voy.* DOMINIQUE (S.).

à ce fait que se rattacha, dit-on, peu à peu, la charge de maître du sacré palais et la coutume d'en revêtir toujours un Dominicain (1). Suivant une autre version, S. Dominique, s'étant aperçu que, tandis que les cardinaux étaient en affaires avec le Pape, leurs gens perdaient leur temps dans l'oisiveté et dans des folies, obtint du Pape Honorius III que, pendant les heures passées par leurs maîtres avec le souverain Pontife, on les réunirait pour leur expliquer l'Écriture sainte, et, à la demande du Pape, S. Dominique entreprit cet enseignement et fonda ainsi, en quelque sorte, la charge permanente de maître du sacré palais (2).

Au treizième siècle, dit Échard (3), les fonctions du maître du sacré palais consistaient surtout à diriger les écoles romaines et pontificales, et à expliquer publiquement l'Écriture sainte, *in scholæ Romanæ et Pontificiæ regimine, et in publica S. Scripturæ expositione*. Peu à peu l'autorité et les attributions du maître du sacré palais s'accrurent, surtout à dater de Turrécrémata (4), qui fut en même temps théologien du Pape, ayant rang d'auditeur de rote. Depuis, c'est au maître du sacré palais d'examiner si ce qui, à la cour romaine, doit être soumis au Pape, est conforme à la doctrine catholique ; de désigner, pour certaines solennités, les prédicateurs, et d'examiner leur sermon. Il est censeur de tous les livres qui se publient à Rome, consulteur dans plusieurs congrégations ; il veille avec les auditeurs de rote, à la suite desquels il prend place dans la chapelle papale, à la tenue du conclave, peut conférer le grade de docteur en théologie et en philosophie, et jouit encore de plusieurs autres prérogatives (1).

(1) Bolland. ad 4 August., *de S. Dominico Comment. præv.*, § XXIX. Échard et Quétif, *Script. ord. Præd.*, t. I, p. 15, et t. II, p. 996.
(2) *Voir* Bolland., l. c.
(3) *Script. ord. Præd.*, t. I, p. XXI.
(4) *Voy.* TURRÉCRÉMATA.

MAJESTÉ DE DIEU. *Voyez* DIEU.

MAJESTÉ (LETTRE DE). *Voy.* GUERRE DE TRENTE-ANS.

MAJESTÉ (DROITS DE). *Voyez* JURA CIRCA SACRA.

MAJOLUS, ABBÉ DE CLUNY. *Voyez* CLUNY.

MAJOR. CONTROVERSE DES MAJORISTES. Cette controverse, qui fut principalement suscitée par Major, et dans laquelle il s'agissait de la nécessité des bonnes œuvres, commença en 1552, souleva, pendant bien des années, toute l'Allemagne, et contribua surtout à la solution particulière que la doctrine protestante de la justification reçut dans la *Formule de concorde* (2).

MAJOR, *George*, naquit le 25 avril 1502 à Nurenberg, et fut élevé, en qualité d'enfant de chœur, à la cour de Frédéric le Sage. Grâce aux secours généreux de l'électeur de Saxe et du conseil de Nurenberg, il put suivre, en 1521, les cours de l'université de Wittenberg. Il s'adonna avec ardeur à l'étude de la philologie et de la philosophie, et entra en rapports avec Luther et Mélanchthon. En 1529 on lui confia la direction de l'école de Magdebourg, qui, grâce à ses soins, devint très-florissante. Sept ans plus tard il devint superintendant à Eisleben, et en 1539 il fut nommé professeur de théologie et prédicateur de l'église du château de Wittenberg. En 1544 il obtint la dignité de docteur en théologie. Major, jugé digne de cette mission par Luther, fut, le 10 janvier 1546, envoyé à la conférence religieuse ouverte, suivant le désir de l'empereur, à Ratisbonne, avec Bucer, Brenz et Schnepf, qui avaient pour instructions de régler leurs délibérations et leurs résolutions

(1) Zaccaria, *Corte di Roma*, Roma, 1774, t. II.
(2) *Voy.* CONCORDE (formule de).

d'après la Confession d'Augsbourg et son apologie.

On parvint si peu à s'entendre que les députés de Saxe quittèrent Ratisbonne dès le 20 mars. Alors éclata la guerre de Smalkalde, et Major se vit obligé de quitter Wittenberg, menacé par le parti adverse. Il n'échappa à la misère, lui et sa femme, que grâce à l'offre que lui fit le duc Auguste d'une place de prédicateur à la cour et de superintendant à Mersebourg, en 1547. L'année suivante ayant vu la fin de la guerre, il put revenir à Wittenberg.

En vain le roi de Danemark et le duc de Holstein, Frédéric, lui offrirent de brillantes situations; il préféra accepter, en 1552, la place de superintendant de l'église de Mansfeld, à Eisleben. Cependant il était dès lors devenu suspect au parti des zélateurs pour avoir pris une part active aux négociations de l'intérim de Leipzig (1), intérim dans lequel ils voyaient une foule d'erreurs papistes, et surtout pour avoir adopté l'opinion suivant laquelle l'homme n'est pas simplement un *bloc inerte* dans l'œuvre de son amendement et de sa justification.

En outre, à la fin de 1551, Amsdorf (2) lui avait reproché, dans un libelle, de favoriser l'adiaphorisme (3) et d'avoir falsifié la doctrine de la justification :

1° En écrivant dans un de ses ouvrages qu'il ne voulait pas se disputer sur le petit mot *sola*, ou sur la formule de la *foi qui seule justifie;*

2° En se servant de l'expression : C'est la foi *surtout* qui sauve;

3° En enseignant formellement que les bonnes œuvres sont *nécessaires* au salut.

Les prédicateurs du comté, ardents adversaires de l'intérim, firent d'abord des difficultés pour reconnaître Major comme leur supérieur, et ne se soumirent qu'à la condition que le nouveau superintendant ne changerait rien à la situation où il trouvait l'église et se justifierait de l'accusation publiquement portée contre lui. Major rédigea en conséquence, en 1552, une réponse au pamphlet accusateur d'Amsdorf et repoussa la première inculpation comme fausse, en défiant qui que ce fût de lui montrer dans ses écrits l'expression incriminée. Ensuite il s'expliqua de la manière la plus nette au sujet de la doctrine de la foi qui seule justifie; mais il se crut aussi autorisé, au sujet de la doctrine des bonnes œuvres, à ne plus garder aucune réserve, et fit par conséquent imprimer dans sa réponse ces mots : « Ce que je reconnais, pour l'avoir enseigné, et l'enseigner encore, et vouloir l'enseigner tous les jours de ma vie, c'est que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut. Je soutiens publiquement, en termes clairs, que personne ne peut être sauvé par des œuvres mauvaises, que personne ne peut être sauvé sans bonnes œuvres. Je dis plus : quiconque enseigne le contraire, quand ce serait un ange du ciel, qu'il soit anathème ! »

Major, effrayé des conséquences de sa nouvelle doctrine de la justification, voulait en atténuer le danger par des restrictions, et il s'y croyait d'autant plus autorisé que non-seulement l'on trouvait dans les écrits de Mélanchthon, qui avait principalement fixé les termes de la nouvelle théologie, que les bonnes œuvres étaient nécessaires au salut, qu'elles méritent une récompense spirituelle et temporelle dans ce monde et dans l'autre (1), mais encore que Luther lui-même, surtout dans sa controverse antinomiste contre Agricola, s'était prononcé de la manière la plus formelle pour les bonnes œuvres.

(1) *Voy.* Intérim de Leipzig.
(2) *Voy.* Amsdorf.
(3) *Voy.* Adiaphoristes.

(1) *Voir* 3e édit. des *Loci theologici* de 1543, dans le chapitre *de Bonis Operibus*.

Mais la grande masse des partisans du luthéranisme s'était trop imprégnée de la doctrine de l'inutilité absolue des bonnes œuvres, doctrine que les réformateurs avaient soutenue d'abord, pour que des restrictions postérieures, tendant à obvier aux suites dangereuses de ce système, pussent trouver accès auprès d'elle, et par conséquent il devait être très-facile aux adversaires ardents de Major de le rendre suspect d'hérésie en l'accusant d'être en contradiction flagrante avec les principes, une fois admis, de la nouvelle Église. Amsdorf, Flacius, Gallus, les prédicateurs de Hambourg et de Lubeck, ceux de Lunebourg, Magdebourg et Mansfeld, s'empressèrent tous de protester par leurs ouvrages ou leurs avis motivés contre cette nécessité des bonnes œuvres, de quelque manière qu'on voulût la présenter et la justifier. La première conséquence de cette protestation générale fut qu'Albert, comte de Mansfeld, fit dire à Major que, sous peine d'un traitement sévère, il eût à quitter Eisleben et le comté. On ne communiqua pas même à l'accusé les plaintes élevées contre lui.

Major trouva prudent de céder aux ordres du comte par un éloignement rapide, qui ressemblait à une fuite, et il revint dans son ancien séjour de Wittenberg. Là il s'appliqua minutieusement à envelopper son thème de tant de clauses et de formules restrictives, à amoindrir tellement son assertion sur la nécessité des bonnes œuvres, qu'il put paraître tolérable à des oreilles protestantes; il se défendit vivement de toute idée de mérite; il savait bien, disait-il, que l'homme est sauvé par la foi, sans les œuvres; qu'en tant que Chrétien justifié il possède déjà la béatitude; qu'ainsi les bonnes œuvres ne servent absolument pas à conquérir le salut, que l'homme possède par la foi seule; il soutenait, ajoutait-il, non le mérite, mais la nécessité du rapport des bonnes œuvres avec la foi, *necessitatem conjunctionis et debiti*, *non meriti*, parce que la foi ne peut exister sans les bonnes œuvres, qui en sont les conséquences. Mais il ne manqua pas de montrer aussi les contradictions et les dangers que présentait la doctrine de l'inutilité des bonnes œuvres.

Les adversaires combattirent d'abord l'assertion de Major, qui avait soutenu que la nécessité des bonnes œuvres admise par lui n'impliquait pas qu'elles eussent aucune espèce de mérite par rapport au salut, et il faut avouer qu'Amsdorf et les autres adversaires de Major étaient dans leur droit et avaient raison de rejeter sa distinction comme inadmissible. Quand on dit que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, cette nécessité ne peut avoir d'autre motif que la promulgation, faite par Dieu même, que la sainteté et les bonnes œuvres, qui en sont le fruit, sont la condition indispensable du salut éternel, de telle sorte que celui qui a les bonnes œuvres conquiert le salut par là même, avec la condition posée par Dieu et accomplie par l'homme ; et comme, d'après les usages universels du langage humain, accomplir ce par quoi un bien ou un bienfait peut être acquis, ou remplir la condition sous laquelle le bienfait est promis, se nomme *un mérite*, quelque incommensurable que soit la différence entre la condition remplie et le bien donné ou la récompense promise, il est juste de dire que l'idée du mérite des bonnes œuvres ne peut être séparée de l'idée de leur nécessité pour le salut. Enfin Major retira tout à fait la proposition attaquée (en 1562), et, comme néanmoins on ne le laissait pas tranquille, il en appela, dans une nouvelle déclaration faite en 1567 et dans son testament de 1570, au tribunal de Dieu, qui sonde et connaît les œuvres, attestant qu'il n'avait jamais eu l'inten-

tion de porter la moindre atteinte à la stricte doctrine luthérienne de la foi, qui seule sauve. Vaine protestation! Les théologiens d'Iéna firent paraître un Mémoire, appuyé sur la parole de Dieu, dans lequel ils engageaient le monde à ne pas croire un mot de toutes ces assurances, priant Dieu de vouloir bien convertir le pauvre vieillard, pour qu'il ne mourût pas sans pénitence, ajoutant, toutefois, qu'ils craignaient bien qu'il n'y eût plus lieu de lui venir en aide.

Flacius (1) conclut même un *opuscule* qu'il avait opposé au *Testament de Major* en suppliant le Christ d'écraser le plus tôt possible la tête du serpent. Au milieu de ce conflit si long, si passionné, si amer (2), aucun des théologiens qui prirent part à la lutte, sauf le superintendant de Gotha, Juste Ménius, ne voulut reconnaître que Major, d'après son aveu, s'était écarté non du fond même de la pure doctrine de Luther, mais seulement de ses expressions. Ménius, peut-être par opposition contre Amsdorf, refusa de signer, en 1554, une lettre officielle qui condamnait formellement la doctrine de Major; mais il attira par là même la persécution sur sa tête. Le duc Jean-Frédéric le fit menacer d'une enquête des plus sévères. Il ne réalisa pas immédiatement ces menaces, parce qu'on manquait encore de preuves; mais les zélateurs répandirent parmi le peuple le bruit que Ménius était devenu papiste. Ménius, pour se laver de ce soupçon, publia, deux ans après (1556), un opuscule sur la préparation à la bonne mort et un sermon sur la béatitude. Il professa dans ces deux écrits, de la manière la plus nette et la plus patente, la pure doctrine luthérienne, comme quoi et pourquoi nul ne peut être sauvé par la loi et les œuvres, et se garda soigneusement de faire allusion à la nécessité de la pénitence pour le salut. Cependant, dans le sermon, il avait montré que ceux qui sont sauvés sans la loi ni les œuvres, par la foi seule au Christ, doivent prendre garde de perdre par des péchés patents contre Dieu et contre leur conscience le salut qu'ils ont obtenu sans mérite aucun et par pure grâce, et s'efforcer de le conserver dans un cœur pur, dans une bonne conscience, avec une foi sincère, et de se maintenir dans ces dispositions salutaires. Amsdorf découvrit le venin majoriste dans ces paroles et d'autres du même genre. Ménius, dénoncé par Amsdorf, fut frappé alors par la mesure dont il avait été antérieurement menacé, suspendu de ses fonctions, et dut comparaître devant une commission théologique réunie à Eisenach. Ménius fit avorter le plan conçu pour sa perte par la promptitude avec laquelle il signa une profession de foi strictement luthérienne que lui soumit la commission, et assura qu'il n'avait pas soupçonné les intentions qu'on avait trouvées dans ses paroles, et qu'il rectifierait volontiers toutes les expressions qui pouvaient être mal interprétées. Cette solution du procès intenté à Ménius amena un schisme entre les stricts Luthériens eux-mêmes. Ménius, malgré sa condescendance, perdit sa charge et mourut bientôt après à Leipzig, où il avait obtenu une place. Mais Amsdorf, mécontent du refus fait par plusieurs de ses partisans d'adhérer à la proposition qu'il soutenait que les bonnes œuvres ne sont dans aucun sens, et sous aucun rapport, nécessaires au salut, poussa ses assertions jusqu'à leurs dernières limites, et publia, en 1559, un opuscule intitulé : *Comme quoi la proposition : Les bonnes œuvres sont* NUISIBLES *au salut, est une proposition vraie, chrétienne, enseignée et prêchée par S. Paul et S. Luther.* — Wigand dit

(1) *Voy.* FLACIUS.

(2) Cf. G. Arnold, *Hist. des Hérésies*, pars II, l. 16, c. 27, § 8 sqq.

aussi dans une lettre à Weller : « On peut bien soutenir que les bonnes œuvres sont nuisibles au salut; quiconque ne professe pas cette doctrine diminue l'horreur du péché et la sévérité des jugements de Dieu ; qu'on dise, au contraire, que les bonnes œuvres sont nuisibles, on relève les mérites du Christ et exalte son obéissance. »

On comprend qu'aucune controverse du temps n'eut une influence aussi puissante et aussi générale sur la forme et le fond de l'enseignement religieux que la controverse majoriste, et que les laïques devaient prendre autant d'intérêt à la décision du litige que les théologiens et les prédicateurs.

La crainte de se rapprocher de la doctrine catholique que faisait naître l'enseignement de Major, la conviction qu'il est plus facile de se consoler et de se tranquilliser, quand on fait dépendre le salut de l'acte de foi ou de la simple confiance que de la nécessité des bonnes œuvres, déterminèrent la solution, d'autant plus qu'on savait d'ailleurs que les doctrines favorables à la licence de la multitude sont toujours les mieux accueillies. La Formule de concorde rejeta le majorisme, quoique plusieurs rédacteurs de cette formule, tels que Jacques Andréæ lui-même (1), fussent enclins au majorisme. Major ne fut pas témoin de la fin de la controverse. Après avoir été malade pendant près de trois ans, il mourut à Wittenberg le 28 novembre 1574.

Une partie de ses œuvres a été publiée sous ce titre : *Opera D. G. Majoris*, Viteb., 1569, in-fol., 3 vol.

Cf. Adam, *Vit. theolog.;* Schröckh, *Hist. de l'Église dep. la réf.*, t. IV; Plank, *Hist. des Dogmes protestants*, t. IV ; Döllinger, *la Réforme,* t. III ; Menzel, *Nouv. Hist. des Allem.*, t. II et IV; Walch, *Controverses religieuses de l'Égl. luthérienne.* Cf. aussi l'article CHEMNITZ.

FRITZ.

(1) *Voy.* ANDREÆ (Jacques).

MAJORINUS. *Voyez* DONATISTES.

MAJORITAS. On prend cette expression de droit ecclésiastique dans un sens subjectif et dans un sens objectif.

1° Dans le sens subjectif on entend par là la préséance à laquelle non-seulement le clergé en général, formant l'Église enseignante et dirigeante, a droit sur les laïques, mais encore celle à laquelle ont droit les ecclésiastiques entre eux, et que donne par exemple, toutes choses égales d'ailleurs, l'ordination la plus ancienne, et, dans le cas où les ordres sont différents, l'ordre supérieur sur le degré inférieur (1). Celui qui a été ordonné par le Pape a le pas sur celui qui a le même ordre, sans égard à la date de l'ordination (2). Les ecclésiastiques séculiers ont le pas sur les réguliers du même ordre; parmi les séculiers, les chanoines des cathédrales sur les chanoines des collégiales ; parmi les religieux, les chanoines réguliers sur les moines, les ordres de moines sur les ordres mendiants; parmi ceux-ci, les Dominicains sur tous les autres (3).

2° Dans le sens objectif on entend par là l'autorité résultant de la fonction, c'est-à-dire l'idée même du pouvoir attaché à une fonction ecclésiastique. Les personnes revêtues de ces fonctions se nomment les supérieurs ecclésiastiques, *superiores ecclesiastici*, et constituent la hiérarchie, *status hierarchicus*. A l'autorité ecclésiastique correspond l'obéissance canonique, *obedientia canonica*, du côté du subordonné, non-seulement parmi ceux qui n'ont pas de fonctions, mais encore parmi ceux qui en ont d'inférieures; car les

(1) C. 1, 15, X, *de Major. et Obed.;* I, 33.
(2) C. 7, X, *eod.*
(3) Cf. Bened. XIV, *de Syn. diœc.*, l. III, c.10, qui traite en détail ces prééminences de rang.

fonctionnaires de l'Église sont entre eux dans une rigoureuse subordination et s'obligent par un serment formel à obéir aux supérieurs.

Cf. Obéissance canonique, Serment d'obédience et Compétence.

Permaneder.

Mal dans le monde. *Voy.* Optimisme, Péché, Théodicée.

Mal (le). *Voyez* Péché.

Malabare. *Voyez* François-Xavier et Indes.

Malacca. *Voy.* François-Xavier.

Malachie (*Maleachi*, מַלְאָכִי; LXX, Μαλαχίας; Vulg., *Malachias*), le dernier des douze petits prophètes. L'Écriture sainte ne dit rien de sa vie. Son nom signifie : *Mon envoyé, mon ange,* ou *envoyé de Dieu*, pour מַלְאָכְיָה, et se trouve, par ce motif, traduit par ἄγγελος, dans la version des Septante, de même que les Pères le citent souvent sous le nom d'*Angelus.*

La pensée d'Origène, que c'était en effet un ange sous la figure humaine, ce que l'on croit aussi d'Aggée (1), résulte du sens de son nom et a déjà été réfutée par S. Jérôme (2).

Les rabbins et S. Jérôme (3) considèrent Malachie comme identique avec Esdras; mais il n'y a aucun motif raisonnable pour soutenir cette opinion. D'après le Pseudo-Épiphane et Dorothée il était de Sapha, dans la tribu de Zabulon, et mourut encore jeune.

Il aurait reçu son nom de ce qu'un ange apparut au peuple et confirma ses prophéties. D'après la tradition rabbinique, il était, en même temps que Daniel, Aggée, Zacharie et Esdras, membre de la grande synagogue et du synode tenu sous Darius Hystaspes pour fixer le canon de la Bible.

(1) *Voy.* Aggée.
(2) In Agg., 1, 13, *Prol. in Mal.*
(3) *Prol. in Mal.*

La seule chose certaine, c'est que Malachie parut après Aggée et Zacharie et après l'achèvement du second temple (1). Sa courte prophétie (qui renferme trois chapitres; dans la Vulgate le chap. 3, 19-24, forme un quatrième chapitre) se rapporte soit au présent, soit à l'avenir. Il blâme le peu de confiance que ses contemporains ont en Dieu : dans leur malheur ils se plaignent que Dieu ne les aime plus et qu'il est inutile de le servir (2); il reproche aux prêtres de mépriser la loi, de profaner le sanctuaire par la parcimonie de leurs sacrifices (3); il condamne notamment dans le peuple de fréquents divorces, des mariages avec des femmes étrangères (4), le refus de la dîme (5). Puis il annonce la venue du Messie et de son précurseur. Le Messie purifiera les prêtres et le peuple, comme le feu purifie l'or et l'argent (6).

Le passage sur « le pur sacrifice qui sera offert en tous lieux au nom de Dieu » est célèbre (7).

Reusch.

Malachie (S.), archevêque d'Armagh, en Irlande. Voici le résumé de la *Biographie* que S. Bernard, abbé de Clairvaux et ami de Malachie, rédigea à la demande de l'abbé Conganus, Irlandais.

Malachie naquit en Irlande, au milieu d'un peuple barbare; il fut élevé et formé à Armagh. Il était issu d'une maison considérée; ses facultés naturelles furent chrétiennement dirigées par sa pieuse mère. Il passa son enfance et sa jeunesse dans la simplicité et la pureté du cœur, et grandit en âge et

(1) *Mal.*, 1, 10; 3, 1.
(2) 1, 2-5.
(3) 1, 6-2, 9.
(4) 2, 10-16.
(5) 3, 7 sq.
(6) 3 et 4.
(7) 1, 11. *Voir* aussi Haneberg, *Histoire de la Révélation biblique*, trad. par I. Goschler, t. I, art. *Malachie.*

en sagesse devant Dieu et devant les hommes.

Il se mit sous la direction d'un solitaire, nommé Imarus, et beaucoup de ses condisciples suivirent son exemple. Tout à coup, et contre son gré, son évêque l'ordonna diacre. Sa principale occupation, en cette qualité, fut d'ensevelir les morts. A l'âge de vingt-cinq ans environ il fut ordonné prêtre, et bientôt l'évêque en fit son représentant dans la plupart de ses affaires. Malachie eut bien des mauvaises herbes à arracher dans le champ qu'il cultivait, notamment des usages superstitieux, des haines héréditaires, avant de pouvoir répandre la bonne semence de la parole de Dieu. Il signala son administration par d'excellentes mesures. Il tint rigoureusement la main à l'exécution des décrets et des pratiques de l'Église romaine dans toutes les paroisses soumises à sa surveillance; car jusqu'à lui les heures de l'office canonique n'avaient pas été observées en Irlande comme dans le reste du monde catholique.

Il introduisit le chant ecclésiastique tel qu'il l'avait appris dans sa jeunesse, ainsi que l'usage salutaire de la confession, des sacrements de Confirmation et de Mariage; il rétablit tout ce que ses compatriotes ignoraient ou négligeaient. Le couvent, autrefois célèbre, alors déchu, de Bangor, fut relevé par Malachie, qui, à cette occasion, fit son premier miracle, miracle bientôt suivi de beaucoup d'autres. Peu à peu l'activité de Malachie changea la face de l'Irlande, si bien que la parole du prophète pouvait parfaitement s'appliquer alors aux Irlandais : « Ce peuple, qui n'était pas le mien, est devenu mon peuple. »

Lorsque Celse, archevêque d'Armagh, qui avait ordonné Malachie diacre, prêtre et évêque, sentit qu'il allait quitter la terre, il recommanda son disciple et son ami comme un pontife digne de lui succéder.

Malheureusement le siége de Saint-Patrice était, d'après une ancienne coutume, depuis cinq générations, donné par la faveur et d'après la prééminence de la naissance. Huit fois avant Celse ce siége épiscopal avait été occupé par des hommes mariés, qui n'avaient pas même reçu les Ordres sacrés. De là le désordre, de là le nouveau paganisme qui s'était introduit dans l'île sous le nom de Christianisme. C'était partout une dissolution des mœurs, des meurtres, des abominations de tout genre, et une barbarie qui menaçait d'étouffer les derniers restes de la civilisation chrétienne.

Malachie fut envoyé de Dieu pour arrêter cette ruine et ramener l'Irlande à l'Évangile. S. Patrice reparut sous ses traits pour faire encore une fois de l'Irlande l'île des Saints. Mais, avant que Malachie devînt archevêque, l'Église d'Armagh demeura encore entre les mains d'un certain Maurice, qui l'administra non en évêque, mais en tyran, pendant cinq années.

A l'âge de trente-huit ans Malachie fit son entrée dans Armagh comme métropolitain de toute l'Irlande. Quelques années plus tard il fit un voyage au tombeau des princes des Apôtres à Rome et visita en passant S. Bernard à Clairvaux.

Innocent II régnait alors (1130-1143). Malachie réclama du Pape la grâce de pouvoir vivre et mourir à Clairvaux, mais elle ne lui fut pas accordée. Le Pape le nomma son légat pour toute l'Irlande, et Malachie revint, à la grande satisfaction de tout son peuple, dans sa patrie. Il exerça alors dans toute l'île les pouvoirs que lui avait délégués le Pape. Il fit prêcher partout des homélies. De nombreux miracles confirmèrent sa haute mission. Après en avoir rapporté divers exemples S. Bernard ajoute : « Cela prouve suffisamment quelle était la grandeur du mérite de

Malachie, qui accomplit tant et de si éclatants miracles dans un temps où ils ont cessé presque partout. Quelle espèce de miracles des temps anciens Malachie n'a-t-il pas accomplie? Si nous apprécions le peu que nous venons d'en rapporter, nous remarquerons qu'il fut doué du don de prophétie et de révélation, qu'il lui fut donné de reconnaître et de punir les impies, de guérir les malades, de changer les cœurs et de ressusciter les morts. »

Au moment où le Pape Eugène III s'arrêta en France (1147), Malachie désira s'y rendre, entre autres motifs parce qu'il n'avait pas encore reçu le pallium pour l'Église d'Irlande. Cependant il tarda à réaliser son projet, et lorsqu'il arriva en France le Pape était reparti pour l'Italie. Malachie alla visiter alors son ami S. Bernard, qui le reçut avec joie. Il fut atteint d'une maladie qui d'abord ne parut pas dangereuse. Déjà antérieurement Malachie avait dit qu'il ne mourrait pas en Irlande, et que c'était à Clairvaux qu'il voulait finir ses jours.

Son désir fut accompli, de même que la prophétie qu'il avait faite qu'il mourrait le jour de la Toussaint. Sa mort fut sainte comme sa vie. Les nombreux moines de l'abbaye l'accompagnèrent à son retour en Irlande, tenant des palmes à la main, chantant des psaumes et des cantiques en l'honneur du frère qui avait pris possession de la gloire. Malachie avait cinquante-quatre ans lorsqu'il s'endormit dans le Seigneur, et, quoique tous les frères eussent les yeux fixés sur le saint expirant, nul ne put apercevoir le moment où il passa d'une vie à une autre. Il paraissait vivre encore lorsqu'il ne respirait plus. C'était en 1148. Après sa mort, comme durant sa vie, Malachie fit de nombreux miracles. Il fut canonisé par le Pape Clément III, le 6 juillet 1189.

La prophétie dite de Malachie sur les Papes n'a d'autre rapport avec S. Malachie que d'avoir été publiée et d'avoir été reproduite jusqu'à nos jours sous son nom. Jamais personne n'a pu donner de preuve positive de l'authenticité de cette prophétie. Ce qui prouve contre elle, c'est que le Bénédictin Arnold Vion, qui publia le premier cette prophétie, *Prophetia de futuris Pontificibus Romanis*, avec les remarques du Dominicain François-Alphonse Ciacconi, jusqu'à Clément VIII, *in Ligno vitæ*, l. II, p. 307-311, Venet., 1595, n'indique pas la source d'où il l'a tirée. La soi-disant prophétie n'était pas connue auparavant.

En outre S. Bernard parle bien du don de prophétie de S. Malachie, mais il ne dit pas un mot de cette prophétie particulière. D'ailleurs le vague de la forme et l'ambiguïté des termes employés, qui permet de les appliquer à ce qu'on veut, ne peut caractériser une véritable prophétie. Les Catholiques les plus célèbres et les plus zélés n'ont pas tenu grand compte de ce document. Ainsi Baronius, Spondanus, Bzovius, Raynaldus, etc., n'en font aucun cas. Cependant nous répéterons volontiers avec Bintérim : « Quoiqu'il soit plus que vraisemblable que cette prophétie ne provient pas de S. Malachie, je ne me permetterai pas de lui dénier toute espèce de valeur (1). » « Il faut avouer, dit Feller, que quelques-unes des prophéties dites de S. Malachie sont singulièrement en rapport avec les faits; telle est celle du *Peregrinus apostolicus*, qui, dans cette longue série, désigne Pie VI, et qui semble avoir trouvé son accomplissement par le voyage de ce Pape en Allemagne (2). » Quant à la prophétie *Crux de Cruce* on ne

(1) *Memorab.*, III, 1, p. 107.
(2) Feller, *Biogr. univ.*, s. v.

pourra en juger que lorsque la carrière du Pape actuel sera close, et on ne peut méconnaître que depuis de longs siècles il y a eu peu de Papes qui aient eu une croix plus lourde à porter que Pie IX. La plupart des critiques pensent que ces soi-disant prophéties de Malachie furent inventées au conclave de 1590, et cela par le parti du cardinal Simoncelli, qui voulait désigner ceux qu'il désirait voir élever au trône pontifical.

Cf. *S. Bernardi abb. L. de vita*, etc. *S. Malachiæ*, etc. dans *S. Bernardi opera*, ed. Mabill., t. II, p. 663-698; *Sermones II in transitu S. Malachiæ*, ib., t. III, p. 1048 sq.; Schröckh, *Hist. de l'Église*, t. XXVI, p. 124; Fabricius, *Biblioth. med. et inf. Lat.*, t. V, s. v. *Malachias;* Ménestrier, *Traité sur les Prophéties attribuées à S. Malachie;* Jean Germano, *Vita, gesti e prædicationi del padre san Malachia*, Napl., 1670, 2 vol. in-4°. *Voyez* Célestin II et Irlande.

Gams.

MALADES (VISITE DES).

I. *Devoirs du curé à cet égard.* Parmi les obligations imposées au curé, une des premières est celle qu'il a de veiller au salut des malades de sa paroisse. Il doit, autant que possible, pourvoir en personne à ce qu'aucune des âmes qui lui sont confiées ne meure sans les secours de la religion. Quand il ne peut remplir personnellement cette obligation, il faut qu'il en charge d'autres prêtres à sa place, et qu'il les surveille dans la manière dont ils s'acquittent de ce devoir sacré.

Les prêtres réguliers, s'ils n'administrent pas de cure, n'ont pas d'autre obligation de visiter les malades que celle que leur impose en général l'amour du prochain; mais ils ont le droit d'exercer le ministère pastoral auprès des malades qui les font appeler. Quand un prêtre régulier a entendu un malade à confesse, il doit en avertir le curé du lieu, d'après la constitution *Superna*, de Clément X, du 22 mai 1670. Cependant il ne peut lui administrer le saint Viatique sans l'autorisation du curé.

On comprend facilement le motif de la stricte obligation qu'a le curé de visiter et de surveiller ses malades. En général c'est surtout dans la maladie et à l'approche de la mort que le Chrétien a besoin d'un prêtre.

Plus d'un Chrétien remet avec une coupable légèreté l'obligation de penser sérieusement au salut de son âme au dernier moment de la vie; souvent la crainte de la mort, de cruelles douleurs font apparaître les choses qui ont rapport à l'éternité sous un jour tout différent de celui sous lequel on les a vues jusqu'alors. C'est pourquoi on peut dire avec vérité que les jours de maladie sont, chez la plupart des hommes, décisifs pour leur salut éternel. C'est alors ou jamais qu'une âme peut être sauvée. La gravité des circonstances fait en outre que les âmes sont plus accessibles à la parole et à la grâce de Dieu que dans tout autre moment. Aussi est-ce durant la maladie qu'habituellement le pasteur récolte les plus faciles et les plus abondantes moissons.

On ne peut cependant méconnaître les difficultés que rencontre l'accomplissement de cette grave obligation. Ces difficultés naissent des malades, des circonstances de la maladie, des rapports du clergé avec le malade.

En général les malades sont accessibles au zèle du curé; mais c'est alors que leur caractère se prononce le plus vivement, et ils doivent être traités en conséquence. Il n'est pas toujours facile de saisir la voie véritable pour persuader le malade, surtout quand on songe que la maladie prend souvent une issue rapide et nécessite par là même une double sollicitude. Il faut que

le directeur spirituel s'attende à traiter des malades qui répondent peu à ses efforts. Il faut, pour gagner de pareils malades, beaucoup de charité, d'adresse, de persévérance et de prudence. Des maladies longues et douloureuses rendent le ministère pastoral extrêmement difficile; elles donnent souvent occasion au prêtre de prouver son zèle. La visite et le soin des malades imposent tout spécialement au curé le devoir de la résidence. C'est à juste titre que l'*Instruction pastorale* d'Eichstædt recommande aux prêtres qui ont charge d'âmes : *Omni momento temporis, tam diurno quam nocturno, pastor debet esse paratus spiritualem infirmis opem et eleemosynam subministrare, et sæpius populum commonefacere ut, nulla noctis vel tempestatis ratione habita, ad graviter decumbentes ipsum accersat.*

Cette disposition à servir toujours les malades demande de la part du pasteur beaucoup de sacrifices, qu'il doit accomplir sans réplique. En somme, les qualités qui sont indispensables auprès des malades au prêtre qui a charge d'âmes sont : 1° *un zèle véritable*, en vertu duquel il ne cherche auprès des malades qu'une chose, le salut des âmes, et, par conséquent, va aussi souvent et aussi volontiers chez les pauvres que chez les riches, et n'attend jamais de récompense d'un service de ce genre ; 2° *une grande patience* à supporter les caprices des malades, à écouter tranquillement leurs plaintes, toutes les fois et quelque souvent qu'elles reviennent, et à ne jamais se lasser, quelque désagréables qu'ils deviennent; 3° le *sacrifice de soi-même*, qui ne recule devant aucune peine, aucun effort, aucune difficulté de transport, aucune incommodité de temps, mais qui répond à l'appel en tout temps, dans toutes les circonstances, sans laisser apercevoir la moindre humeur; 4° *la présence d'esprit*, qui saisit, parmi les accidents si multiples et si inattendus d'une maladie, les moyens les plus justes, les mesures les plus convenables au but qu'il faut atteindre; 5° la *liberté de toute appréhension*, afin de pouvoir approcher du lit de tout malade sans frayeur et sans inquiétude sur sa propre santé.

II. *Des malades.* Tous les malades d'une même paroisse ont droit à la sollicitude pastorale du curé. Il n'est pas nécessaire que la maladie fasse craindre la mort. Des maladies moins graves peuvent être telles que la prévenance et la charité du curé aient les plus salutaires conséquences pour le malade qu'il visite. C'est ce qui est vrai surtout des malades que de longues infirmités empêchent pendant des mois et des années de fréquenter l'église et de prendre part à ses bénédictions. Il serait injuste de la part du curé de négliger des âmes qui ont tant besoin de consolation et d'assistance spirituelle. Le pasteur zélé n'attendra pas qu'on l'envoie chercher; il remplira spontanément son devoir. Le Rituel romain dit à ce sujet : *Quare cum primum noverit quempiam ex fidelibus curæ suæ commissis ægrotare, non exspectabit ut ad eum vocetur, sed ultro ad illum accedat, idque non semel tantum, sed sæpius, quatenus opus fuerit ; hortetur que parochiales suos ut ipsum admoneant cum aliquem in parochia sua ægrotare contigerit, præcipue si morbus gravior fuerit.*

Si le malade est en danger de mort, le curé cherchera à remplir ses saintes obligations même dans le cas où il aurait à craindre un refus. Ce refus, plusieurs fois renouvelé, ne devra pas le rebuter et l'empêcher d'insister auprès du malade et de ceux qui l'entourent. La conscience de son devoir, joint à un zèle véritable et pur et à une charitable

prudence, lui fournira toujours des ressources nouvelles pour surmonter les difficultés inattendues. Dans les circonstances actuelles la défense faite au curé par le concile de Latran de 1215, et renouvelée par quelques Papes, tels que Benoît XIII, de visiter le malade qui, après trois visites du médecin, refuse de se confesser, n'est plus applicable. Il n'est pas nécessaire de démontrer que le prêtre ne peut refuser son ministère au malade, quelque dégoûtante, quelque dangereuse, quelque contagieuse que soit sa maladie. Le prêtre peut et doit, dans ce cas, employer les mesures de prudence qu'une expérience raisonnable suggère, et, du reste, s'abandonner entièrement aux mains de Dieu, qui protégera son serviteur ou le rappellera à lui au milieu de ses œuvres de charité, pour lui en donner la récompense.

Les enfants malades, arrivés à l'âge de raison, doivent être l'objet de la sollicitude pastorale. S'ils sont capables de discerner le bien et le mal, ils peuvent recevoir l'absolution et l'Extrême-Onction; s'ils sont capables de distinguer le corps de Notre-Seigneur d'une nourriture ordinaire, on peut leur donner le saint Viatique lors même qu'ils n'ont point encore fait leur première communion.

Les habitants non catholiques d'une paroisse n'ont, en cas de maladie, aucun droit rigoureux à l'assistance religieuse du curé. Que s'il est appelé auprès d'un malade de ce genre, il se gardera de refuser de s'y rendre, car il est possible que le malade désire sincèrement rentrer dans le giron de l'Église catholique. Dans ce cas le prêtre agira, en ayant d'ailleurs égard aux circonstances de la maladie, comme lorsqu'il est question de recevoir l'abjuration d'un hérétique dans l'Église. Que si le malade ne désire que des consolations, parce qu'il n'a sous la main aucun ministre de sa confession, le prêtre ne lui refusera pas ce service de charité, et il s'en tiendra aux points de doctrine que la secte du malade a conservés de l'enseignement de l'Église catholique. Il tâchera de réveiller en lui un sincère repentir, une ferme confiance en Dieu et en Jésus-Christ, la patience et la résignation à la volonté divine, sans chercher à l'attirer, contre son gré, dans le sein de l'Eglise.

III. *But de la sollicitude pastorale.* Toute maladie entraîne une foule de difficultés, de douleurs, de souffrances, trouble la vie de l'âme, et souvent l'accable. C'est pourquoi tout malade a besoin d'être *consolé* et *encouragé.* Les motifs sensibles et temporels perdent alors leur pouvoir, et les motifs surnaturels seuls ont encore de la prise. Pour bien des malades la présence seule du prêtre est déjà une consolation; à plus forte raison lorsque le prêtre applique sagement la parole de Dieu à l'état du malade pour raffermir son courage et ses espérances. Il augmentera ces consolations par l'administration fréquente des sacrements, et montrera au malade comment il peut s'appliquer les grâces de l'Église, en répétant par exemple certaines prières, en assistant en esprit de son lit à la sainte messe, en pratiquant la communion spirituelle, en faisant de pieuses lectures, etc., etc.

Le prêtre rencontre souvent chez le malade une grande ignorance des choses du salut. Dans ce cas il a l'obligation de l'instruire, au moins dans les points dont la connaissance est indispensable, et qui doivent le préparer convenablement à la mort. Il faut en outre que le prêtre travaille à ce que les vues de la Providence se réalisent dans le malade, c'est-à-dire que sa maladie serve à son salut. Le Rituel romain dit : *In primis autem spiritualem ægrotantium curam susci-*

piat, omnemque diligentiam in eo ponat ut in via salutis eos dirigat, atque a diabolicis insidiis salutarium adjumentorum præsidio defendat ac tueatur.

La sollicitude pastorale a par conséquent pour but de rendre à l'âme la plénitude de la santé, tandis que le corps est malade. Le prêtre rendra le pénitent attentif aux intentions sages et paternelles de Dieu qui le visite par la souffrance; il le fera rentrer au fond de sa conscience, examinera sa vie intérieure, lui en montrera les vices, lui suggérera les moyens d'y rétablir l'ordre, et, comme toute maladie implique plus ou moins de danger, le but principal du prêtre au lit du malade est de le *préparer à la mort.* Éloigner du malade la pensée de la mort n'est pas l'affaire du prêtre; son devoir au contraire est de réveiller cette pensée salutaire et d'en tirer un parti raisonnable.

Le point capital de la préparation à la mort est l'administration des sacrements des mourants (1), parmi lesquels la confession surtout donne au prêtre le moyen d'agir sur l'âme. Une bonne confession est en général la meilleure base sur laquelle puisse reposer la préparation à la mort. Cette préparation consiste à adresser au malade des paroles qui le fortifient dans sa confiance aux mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui le défendent contre les tentations qui peuvent l'assaillir; à lui faire entendre des prières qui, prononcées à voix lente et douce, peuvent être mentalement répétées par le malade, et enfin à lui administrer à plusieurs reprises les sacrements, si la maladie se prolonge. C'est quand la mort approche que l'assistance spirituelle devient le plus nécessaire, et c'est pourquoi le prêtre doit fortement recommander à ceux qui dépendent de lui de l'appeler, afin qu'il assiste l'âme dans sa suprême agonie par tous les moyens qu'offrent l'Église et la grâce divine. Si le malade est très-éloigné de la cure, le prêtre indiquera à un des membres de la famille du malade les prières qu'il devra dire en son absence et ce qu'il devra faire en général. Quand le prêtre arrivera lui-même auprès du mourant, il lui donnera, s'il en a le pouvoir, l'absolution générale, après avoir d'abord réveillé dans le malade un sincère repentir et un complet abandon à la volonté de Dieu; il fera de courtes prières; il s'interrompra souvent pour ne pas fatiguer le malade et l'entretenir dans les saintes dispositions d'une âme prête à comparaître devant son père et son juge; au moment même de la mort il récitera les prières des agonisants.

Quant à la part que le prêtre doit prendre à ce qui concerne le corps, les choses physiques et temporelles du malade, elle dépend des circonstances. Chez les pauvres l'assistance purement spirituelle ne suffit pas; les bienfaits matériels ont seuls le pouvoir d'ouvrir le chemin de leur cœur. Le Rituel romain s'exprime ainsi : *Eorum vero præcipuam curam geret qui, humanis auxiliis destituti, benigni ac providi pastoris caritatem et opera requirunt. Quibus si non potest ipse succurrere de suo, et eleemosynas illis, prout debet, si facultas suppetit, erogare, quantum fieri potest, sive per caritatis vel alterius nominis confraternitatem, si in ea civitate et loco fuerit, sive per privatas sive per publicas collectas eleemosynas, illorum necessitatibus succurrendum curabit.* Dans beaucoup de cas il peut aussi être utile que le prêtre donne quelques bons conseils, par exemple quand la maladie est subite, et surtout à la campagne, où en général le médecin demeure loin, et où les gens sont sans

(1) *Voy.* PRÉPARATION A LA MORT.

expérience pour soigner les malades.

L'étude de la médecine pastorale est par ce motif très-recommandée aux prêtres qui ont à s'occuper du soin des malades. Du reste, l'expérience, le sens commun et l'observation suggèrent les avis les plus indispensables.

Lorsqu'il s'agit de l'arrangement des affaires temporelles du malade, de la rédaction de son testament, le prêtre ne doit ni s'en mêler de lui-même, ni prendre l'initiative; mais il ne doit pas refuser ses conseils, si on les lui demande. Il rendra le malade attentif à l'obligation de la restitution du bien injustement acquis, l'exhortera à la justice envers ses parents, et évitera toute apparence d'intérêt privé, s'il engage d'ailleurs son pénitent à des legs pieux. *Hæc suggerendo*, dit le Rituel romain, *omnis avaritiæ nota caveatur.*

Pour que le malade reçoive les soins spirituels que nous avons indiqués, il faut que le prêtre le visite régulièrement, très-souvent si le temps presse ; une visite par jour suffit à peine. Quand la maladie se prolonge, il faut se régler d'après les besoins des individus. Pour rester dans la juste mesure, le Rituel romain conseille, dans les grandes paroisses, de tenir un registre des malades, *ut cujusque statum et conditionem cognoscat, eorumque memoriam facilius retinere et illis opportune subvenire possit.* Il est singulièrement avantageux au ministère du prêtre que le malade ait d'aussi bons gardes que possible. On sait combien les ordres religieux qui soignent les malades dans les hôpitaux et les maisons privées facilitent le ministère du prêtre.

IV. *Visite pastorale des malades dans certains cas particuliers.* Nous n'avons parlé que des cas ordinaires, tels qu'ils se présentent le plus souvent parmi les malades d'une paroisse ; mais il y a des cas exceptionnels.

1° Quand le malade est frappé subitement, quand il est victime d'un accident qui fait craindre une mort rapide, il faut que le prêtre utilise raisonnablement le peu de temps qu'il a devant lui. Il ne s'agit pas de longs entretiens, de discours doux et onctueux, d'examen scrupuleux de la conscience. Si le malade peut encore parler ou donner quelque signe, le prêtre tâchera d'en obtenir l'aveu du péché qui peut être son péché capital, et de renfermer tous les autres péchés dans un acte unique de contrition ; il lui fera, par exemple, comme œuvre satisfactoire, frapper trois fois sa poitrine, ou baiser le crucifix, et lui donnera l'absolution, dont la formule, en cas de nécessité, peut être abrégée et réduite aux paroles essentielles. Si le malade ne peut ni parler ni donner signe de vie, le prêtre prononcera en son nom un acte de contrition et lui donnera conditionnellement l'absolution. Si le patient a été mortellement blessé dans une rixe, il faut tâcher de le calmer, de le disposer au pardon et de l'amener à s'en remettre à la miséricorde divine. Si c'est un suicidé qui s'est manqué, il faut le traiter d'abord avec douceur, jusqu'à ce qu'il soit revenu à l'usage normal de ses facultés. Alors il faut s'adresser sérieusement à sa conscience pour le réconcilier avec Dieu. Persévère-t-il dans son irritation contre Dieu et demeure-t-il sans repentir de son crime : le prêtre ne peut donner l'absolution ni lui administrer les sacrements.

2° Quand les malades sont dans des dispositions tout à fait mondaines, et quand, malgré le danger, ils ne veulent ni entendre parler de la mort, ni se détacher du monde, il faut que le prêtre tâche de rompre ce charme, de dissiper cette illusion, de réveiller l'attention du patient sur la crise définitive qu'il traverse. Le patient devrait-il prendre de l'impatience, se trouver mal à l'aise,

le prêtre n'en doit être ni effrayé ni rebuté. Cette inquiétude peut être l'avant-coureur de la paix véritable.

3° Quand la maladie est chronique, longue, pénible, le prêtre doit lutter contre la lâcheté et l'impatience du pénitent. Plus le malade, dans ce cas, se croit abandonné de Dieu et du monde, moins le prêtre doit le délaisser ; il doit écouter les plaintes, les approuver à certains égards, les offrir à Dieu, qui, dans sa miséricordieuse sagesse, en a ordonné ainsi, et n'a jamais laissé sans secours le serviteur qu'il éprouve. Prendre part aux douleurs, marquer sa commisération, c'est les soulager, c'est consoler puissamment celui qui les endure. Un des meilleurs moyens de fortifier le malade est de lui faire méditer tous les jours un des moments de la Passion de Notre-Seigneur.

4° Quand le malade est un pécheur endurci, il n'est pas aisé de le ramener.

L'ivrogne est le plus facile à convaincre et à porter à de bonnes et sages résolutions, auxquelles, il est vrai, trop souvent il manque quand la santé revient. Le voluptueux est plus difficile à manier, surtout quand l'objet de ses affections illégitimes demeure sous le même toit que lui. Dans ce cas il faut insister sur le renvoi de cette personne, et, si ce renvoi excitait trop l'attention, il faut exiger au moins qu'elle ne serve pas le malade et qu'elle s'en éloigne. D'anciennes et d'irrémissibles inimitiés créent de cruels embarras au confesseur ; il faut qu'il parle et agisse avec prudence et modifie son langage suivant que le patient est l'auteur ou la victime de l'outrage ou de l'injustice. Il devra, dans beaucoup de cas, entreprendre lui-même l'œuvre de la réconciliation.

5° Quand le malade a une restitution à opérer, il faut avant tout réveiller en lui la conviction que toute injustice demande réparation, que tout bien mal acquis exige restitution, et il faut examiner si la restitution est possible ; si elle ne l'est pas, il faut ne pas inquiéter davantage le malade, et lui montrer que dans ce cas le devoir cesse ou que du moins l'obligation est prorogée. Si la restitution est difficile, le confesseur peut offrir d'intervenir auprès de la partie lésée pour obtenir un allégement, toutefois sans trahir jamais le malade. Si la restitution est possible, il faut y tenir strictement, et le prêtre peut ou s'offrir pour l'accomplir, ou engager le malade à désigner une personne de confiance. Il ne faut pas oublier que les calomniateurs sont tenus à réparation.

6° Quand la malade est une personne hystérique, la conduite à tenir est non-seulement difficile, mais, surtout pour de jeunes prêtres, dangereuse. Ces malades prennent volontiers une direction religieuse, et, entrées dans cette voie, elles se portent facilement aux choses extraordinaires. Elles prétendent avoir des extases, des visions et d'autres grâces surnaturelles ; elles se disent agitées, tourmentées, poursuivies par les démons. Comme ces malades d'ordinaire se trompent elles-mêmes ou cherchent plus ou moins méchamment à tromper, il faut que le confesseur agisse avec une extrême prudence, se garde de favoriser ces singularités et même s'y oppose, au risque de méconnaître des grâces qui sortent réellement de la voie commune. Il faut ramener la malade aux pratiques religieuses les plus vulgaires, et la convaincre autant que possible que les singuliers phénomènes dont elle est l'objet sont imaginaires. Ces malades peuvent devenir dangereuses pour le confesseur en inspirant facilement un sentiment de sympathie qui peut se changer en affection particulière, en passion. Les malades elles-mêmes sont toutes disposées à ce sentiment par la reconnaissance qu'elles éprouvent des soins qu'on leur donne, par l'attachement naturel et légitime qui en résulte, par

la disposition instinctive qu'elles ont à s'enflammer, sans souvent qu'elles le sachent ou le veuillent. Ces rapports exigent par conséquent la plus grande vigilance de la part du prêtre, pour ne pas tomber dans des embûches dont il a peine ensuite à se tirer. Une certaine froideur dans le langage et les manières, des visites rares, faites, autant que possible, en présence d'autres personnes, sont d'utiles préservatifs. D'ordinaire l'intervention de la médecine est nécessaire pour guérir les malades de ce genre.

7° Enfin les cas les plus difficiles sont ceux que présentent les maladies mentales, les fous, les insensés. Quoiqu'il soit rare de pouvoir administrer les sacrements à ces personnes, on ne doit cependant pas renoncer à toute sollicitude pastorale à leur égard. Le traitement de ces malheureux réclame une étude spéciale, des qualités particulières, une vocation peu commune. Il ne s'agit pas seulement d'hygiène, de thérapeutique et de police avec les fous ; il s'agit d'une charité active, d'un dévouement intelligent, d'une cure morale, pour laquelle on sait que les ordres religieux spécialement consacrés au soin des maladies mentales ont une aptitude et des grâces particulières.

V. *Avantages de la visite des malades pour le prêtre.* Il est peu d'actes du ministère sacré plus propres à assurer au prêtre la confiance des familles et celle de sa paroisse que la visite des malades.

L'abnégation, le sacrifice qu'exige l'accomplissement de ce devoir, d'une part, et, d'autre part, le sentiment du service important que le prêtre rend au malade, disposent même les esprits les plus hostiles en faveur du curé qui remplit consciencieusement son devoir. En outre le prêtre, au lit du malade, fait des expériences que nulle autre circonstance ne produit aussi fréquentes et aussi complètes. Il arrive aussi plus d'une fois que le prêtre en instruisant le malade fait un retour salutaire sur lui-même et guérit son âme en sauvant celle des autres. BENDEL.

MALCHION. *Voyez* PAUL DE SAMOSATE.

MALCHUS. Le récit que font les synoptiques (1) du fait de l'oreille droite qui fut coupée au serviteur du grand-prêtre, au moment où Jésus fut arrêté, n'est complété dans l'Évangile de S. Jean (2) que par ces mots : « Ce serviteur se nommait Malchus. » On ne sait rien de plus de ce Malchus. Ce nom paraît d'ailleurs dans l'histoire, quoique rarement. Ainsi Josèphe parle d'un prince arabe nommé Malchus (3).

D'après Suidas, un sophiste de ce nom, né à Philadelphie, vécut, au cinquième siècle, sous l'empereur Anastase, à Byzance, et Photius le nomme un historien accompli. On a conservé deux beaux fragments de son histoire dans *Eclogæ legationum.*

Cf. Winer, *Lex. de la Bible*, t. II ; Iselin, *Lex. hist.*, t. III.

MALCONTENTS. *Voyez* HUGUENOTS.

MALDONAT (JEAN), exégète, naquit en 1534 à Casas de la Reina, en Estramadure. Il étudia d'abord le droit à Salamanque, puis s'adonna, d'après le conseil d'un pieux ami, à la théologie, dans laquelle il eut pour maîtres Dominique Soto, François Tolet, plus tard cardinal, et d'autres hommes remarquables. Après avoir terminé ses études il entra dans la Compagnie de Jésus et professa la théologie à Rome (1562). A cette époque les Jésuites (4) obtinrent, pour la première fois, le droit d'enseigner dans l'Université de Paris, et Maldonat, après avoir professé pendant quelques mois à Rome, fut en-

(1) *Matth.*, 26, 51. *Marc*, 14, 47. *Luc*, 22, 50.
(2) 18, 10.
(3) *Antiq.*, XIII, 5, 1 ; XIV, 1 ; XV, 6, 2.
(4) *Voy.* JÉSUITES.

voyé à Paris; ce fut le premier professeur de son ordre qui y enseigna publiquement.

On ne pouvait faire un choix meilleur; ses leçons de théologie et de philosophie eurent un tel succès que tous les jours, deux et trois heures d'avance, la salle du cours était remplie, et que plusieurs fois il fut obligé de faire sa leçon dans la cour du collége des Jésuites, la salle ne pouvant plus contenir les auditeurs. Il n'y avait guère de théologien en France qui ne l'eût entendu ou qui ne se procurât ses cahiers; les prédicateurs calvinistes eux-mêmes fréquentaient ses leçons et admiraient son esprit et son érudition, quoique, à cause de la vivacité de sa polémique, ils l'eussent surnommé *Maledicentissimus Maldonatus*.

Maldonat, dit D. Calmet, possédait aussi toutes les facultés qui devaient en faire un savant remarquable. Il joignait à une grande sagacité la connaissance approfondie des langues, une immense érudition ecclésiastique et une application infatigable. Tant qu'il enseigna il s'occupa moins d'écrire que de préparer ses cours et ses discussions avec les protestants, qui redoutaient extrêmement son habileté, sa vivacité et sa présence d'esprit dans la dispute. Ils eurent souvent à éprouver sa supériorité, notamment à Poitiers, où le roi Charles IX l'envoya pour l'opposer à leurs progrès. On vante, à côté de tous ces talents, la réserve, le recueillement et l'humilité de Maldonat, et on donne comme preuve de la sévérité qu'il mettait à obéir à la règle de son ordre que, lorsqu'on l'envoyait d'un endroit dans un autre, il n'avait rien à emporter avec lui qu'une mauvaise soutane et ses manuscrits. Il se rendit pendant quelque temps à un appel que lui fit le duc de Lorraine, Charles III, qui l'avait nommé à l'académie de Pont-à-Mousson, fondée par ce prince de concert avec le cardinal de Lorraine.

A Paris il divisa son cours de théologie en quatre années, et se mit à professer avec son zèle habituel, mais non sans être impliqué dans toutes sortes de désagréments. Il fut accusé d'avoir engagé le président de Montbrun à faire un testament en faveur de son ordre; le parlement de Paris l'acquitta.

La Sorbonne l'accusa d'hérésie parce qu'il avait dit que la doctrine de l'immaculée Conception de la sainte Vierge, admise par la Sorbonne, n'était pas un dogme certain et inattaquable et que ce n'était qu'une opinion pieuse. Il résulta de là une vive controverse. Pierre de Gondi, évêque de Paris, que le Pape Grégoire XIII avait chargé d'examiner l'affaire, prononça l'acquittement de Maldonat, en 1575. Comme les attaques toutefois continuaient, à ce qu'il paraît, et que d'ailleurs la santé de Maldonat avait beaucoup souffert, il renonça à l'enseignement et se retira au collége de Bourges, où dès lors il s'occupa de ses ouvrages et rédigea ses commentaires sur les Évangiles et les Prophètes.

Il avait l'intention de commenter toute l'Écriture et s'occupa spécialement d'expliquer les idiotismes et les hébraïsmes de la Bible. Après un séjour d'un an et demi à Bourges il fut appelé à Rome par le Pape, pour travailler à l'édition nouvelle des Septante. Il y mourut peu après son arrivée, à l'âge de cinquante ans, le 3 janvier 1583.

On le compte avec raison parmi les plus grands hommes de son ordre et parmi les plus savants théologiens de son siècle.

Son principal ouvrage est son *Commentaire sur les quatre Évangiles*. Il fut achevé dès 1578; mais Maldonat ne put en soigner la publication, et il en remit le manuscrit, peu avant sa mort, au général de l'ordre, Claude Aqua-

viva (1). Aquaviva fit revoir tout l'ouvrage par les Jésuites de Pont-à-Mousson, notamment en vue de la nouvelle édition de la Vulgate, publiée par les ordres de Clément, en 1592, et les fit paraître en 1596.

Il n'y a qu'une voix sur le mérite de cet ouvrage; Richard Simon lui-même en parle dans les termes les plus honorables, malgré la haine qu'il porte aux Jésuites. Il eût été probablement plus achevé sous divers rapports si l'auteur avait pu lui-même y mettre la dernière main. Il fut imprimé à plusieurs reprises. On prétend que depuis 1617 les éditions ont été mutilées; en 1840 Sauzen en a fait paraître une nouvelle en 5 volumes in-8°, à Mayence.

Maldonat laissa en outre un *Commentaire sur Jérémie, Baruch*, *Ézéchiel et Daniel,* imprimé en 1609, in-4°; des *Scolies* sur *les Psaumes*, *les Proverbes*, *le Cantique des cantiques*, *l'Ecclésiaste* et *Isaïe* (Paris, 1643 et 1677); des *Traités sur la Grâce, le Péché originel*, *les Sacrements*, et d'autres *Opuscules* (Lyon, 1614; Paris, 1677); un *Traité sur les Anges et les Démons*, que François Arnault de Laborie publia dans une traduction française, et un *Tractatus de Cæremoniis*, que F.-A. Laccaria a publié dans sa *Bibliotheca ritualis*, Rome, 1781. La *Summula casuum Conscientiæ*, qui parut à Venise sous le nom de Maldonat, et dont on a trouvé la morale trop relâchée, lui a été faussement attribuée. D'autres manuscrits de théologie de Maldonat doivent se trouver dans la bibliothèque ambrosienne de Milan.

Cf. Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentaires du Nouveau Testament*, p. 618; Feller, *Dictionnaire historique*.

Reusch.

MALÉDICTION. *Voyez* Anathème.

(1) *Voy.* Aquaviva.

MALÉFICE (le) est une forme de la magie ou de la sorcellerie. La magie diabolique ou la magie noire (les anciens appelaient la magie naturelle magie blanche) est double, ou plutôt elle a un double but : ou elle est pratiquée par ostentation, pour obtenir certaines jouissances, certains avantages, ou elle est exercée pour nuire au prochain; dans ce cas elle se nomme *maléfice*, dans le sens le plus large. On distingue, parmi les espèces particulières de maléfices, le maléfice qui s'opère au moyen d'incantations, de certains caractères, de certains regards, *fascinatio*, de certains liens ou nœuds, *maleficium ligaminis* (*nodatio*, *infibulatio*, *ligatura magica*). La superstition a inventé des milliers de maléfices de ce genre; ainsi la *ligatura neonymphorum,* dans laquelle on noue trois fois un lien pendant que le prêtre prononce certaines paroles d'union, ou bien l'on ferme une serrure pour enlever aux mariés ou à l'un d'eux la possibilité de la cohabitation.

Le *veneficium* est le sortilége par lequel on cherche à nuire à la santé des hommes ou des animaux, à entraver l'usage naturel de leurs membres, ou bien à gâter les produits des champs et des aliments en général. Une espèce particulière de *veneficium* est le *philtre* ou le breuvage d'amour. La pratique du maléfice est un péché grave, vu qu'au mal qu'on a l'intention de causer au prochain s'ajoutent d'ordinaire le blasphème et l'abus des choses saintes. C'est pourquoi l'Église défend à ceux qui s'imaginent avoir été lésés par des influences diaboliques d'avoir recours à des sortiléges contraires ou de se servir de phylactères magiques (1), et ne permet comme remède que l'usage des sacrements, des choses saintes et bénites,

(1) C. 1, 5, c. 26, quæst. 5, et c. 1, 2, X, *de Sortil.* (5, 21).

du signe de la croix, des reliques des saints, l'invocation du nom de Dieu, la prière avec le jeûne (1). L'ecclésiastique qui pratique la magie est, suivant les circonstances, passible de la suspension (2), de l'excommunication et de la déposition (3); le laïque, de l'excommunication (4). Le droit romain punit la magie à laquelle s'associe le dommage, *cum noxa*, suivant la gravité du cas, de la mort par le fer, le feu ou les bêtes, de la déportation, de la confiscation (5). Le code pénal de Charles-Quint, de 1532, édicte la mort par le feu (6). La plupart des codes modernes punissent le maléfice comme un dommage causé au prochain avec des circonstances aggravantes.

MALHEUR. *Voyez* Heur et Malheur.

MALINES (archevêché). Malines, sur la Dyle (*Thilia* seu *Dilia*), paraît de bonne heure dans l'histoire sous le nom de *Machlinia*, *Mechlinia*. Il est historiquement démontré que S. Lambert (7), et après lui Willibrord, annoncèrent l'Évangile à Malines et dans les environs. Mais le véritable apôtre de Malines fut S. Rumold (8). Le mot de Tertullien : *Sanguis martyrum semen Christianorum*, se confirma ici comme partout. Malgré les nombreuses et sanglantes invasions des barbares, la chrétienté implantée par Rumold et arrosée de son sang ne put plus être déracinée; elle alla se fortifiant de jour en jour.

Malines et ses environs furent d'abord sous la juridiction de l'évêque de Liége (1), plus tard sous celle de l'évêque de Cambrai. Mais comme autrefois les Pays-Bas avaient été séparés politiquement de l'empire, Charles-Quint eut la pensée de les séparer de l'Allemagne au point de vue de la juridiction ecclésiastique. Les deux diocèses de Liége et d'Utrecht embrassaient à peu près les quatre cinquièmes de tout le cercle de Bourgogne; l'évêque de Liége lui-même était prince de l'empire germanique, indépendant du souverain des Pays-Bas bourguignons; ils avaient tous trois pour métropolitain l'électeur de Cologne, chancelier de l'empire. L'empereur voyait avec peine cette dépendance religieuse des Pays-Bas. Cependant la séparation ne fut réalisée que par son fils, Philippe II.

Trois archevêchés durent embrasser les diocèses des Pays-Bas : au sud et pour le sud, celui de Cambrai; au nord, celui d'Utrecht; celui de Malines au centre. L'archevêque de Malines dut être en même temps primat des Pays-Bas. Philippe II envoya, pour réaliser ce plan, le Dr Sonnius à Rome, et celui-ci réussit parfaitement dans sa mission.

Le Pape Paul IV érigea, en 1559, Malines en archevêché; il y attacha la dignité primatiale des Pays-Bas; Anvers et Herzogenbusch dans le Brabant, Gand, Bruges et Ypres dans les Flandres, et Ruremonde dans les Gueldres, lui furent subordonnés comme évêchés suffragants. Pie IV, en 1560, arrêta une circonscription et une division plus précises encore du ressort de la métropole.

Plusieurs motifs contribuèrent à faire voir d'un mauvais œil l'organisation nouvelle. La nécessité de doter les nouveaux évêchés, de dédommager les archevêques de Cologne et de Reims et l'évêque de Liége de la portion de leurs diocèses qu'on leur enlevait, et cela aux frais du clergé régulier et des

(1) *Matth.*, 16.
(2) C. 5, c. 26, quæst. 5; c. 1, *de Sortil.*
(3) C. 4, 6, 9, 13; c. 26, quæst. 5.
(4) C. 11, c. 26, quæst. 5, et Const. Gregorii XV *Omnipotentis Dei.*
(5) L. 3, 5, 6. Cod., *de Malef.*, 9, 18.
(6) CCC.
(7) *Voy.* Lambert (S.).
(8) *Voy.* Rumold (S.).

(1) *Voy.* Liége.

prébendiers, produisit de l'agitation dans beaucoup de familles nobles et dans une partie du peuple. Les Belges, qui inclinaient vers telle ou telle hérésie, furent effrayés par la perspective de la sévérité future des tribunaux ecclésiastiques et de la stricte surveillance qu'exercerait l'autorité. La ville d'Anvers, qui crut son commerce principal menacé par le nouvel évêque, gardien rigoureux des mœurs et de la foi, ne s'apaisa que lorsqu'elle eut la certitude que le nouvel évêque ne serait pas installé dans sa ville épiscopale avant le retour de Philippe II, qui était en Espagne. On désignait, non sans raison, le cardinal Granvelle (1) comme le principal moteur de la nouvelle organisation, et le fait de sa nomination à l'archevêché de Malines et à la primatie des Pays-Bas n'était pas propre à rendre les nouvelles mesures populaires, puisqu'on prétendait n'y voir que le résultat des intrigues intéressées d'un odieux étranger.

Après le cardinal Granvelle, dont nous avons apprécié ailleurs (2) le vrai mérite, d'éminents prélats s'assirent successivement sur le siége de Malines. Nous ne rappellerons ici que le cardinal de Frankenberg (3). C'est à ces hommes de haute intelligence et de dévouement sincère que l'Église dut la victoire que la foi catholique remporta en Belgique sur l'hérésie, et l'autorité qu'elle y a conservée jusqu'à nos jours.

De nouvelles perturbations politiques amenèrent des changements nécessaires dans l'organisation de l'Église des Pays-Bas, qui fut réglée moyennant un concordat, conclu le 18 juin 1827 entre le Pape Léon XII et le roi Guillaume I[er], par l'intermédiaire de deux plénipotentiaires, le cardinal Mauro Capellari (1) et le comte Ghislain de Celles, concordat ratifié par le roi le 25 juillet et par le Saint-Siége dans la bulle *Quod jamdiu*, du 16 août de la même année (2).

D'après ce concordat les Pays-Bas furent organisés de la manière suivante :

Archevêché : MALINES;

Évêchés suffragants :

1. Bruges.	4. Namur.
2. Gand.	5. Tournay
3. Liége.	ou Doornik.

6. Le vicariat apostolique de Hollande, à la place des diocèses d'Amsterdam et d'Herzogenbusch, comprenant 2 archiprêtres étrangers et 7 indigènes;
7. Le vicariat apostolique d'Herzogenbusch avec 9 décanats et 138 paroisses;
8. Le vicariat apostolique de Bréda, avec 44 paroisses.

Cf. Höninghaus, *État actuel de l'Église romaine dans le monde*, 1836; H. Léo, *Douze Livres d'histoire des Pays-Bas, en deux parties*, Halle, 1835; *Gallia Christiana*, t. V, Paris, 1731; Alzog, *Histoire universelle de l'Église*, traduite par I. Goschler; P. Charles de Saint-Aloyse, *l'Église catholique dans son extension actuelle sur la terre*, Ratisbonne, 1845; *Lettres de Belgique*, dans les *Feuilles historiques et politiques*, t. VII, VIII, IX.

FRITZ.

MALINES (CONCILES DE). La circonscription des diocèses de Belgique avait été réglée dans le seizième siècle par la bulle du Pape Paul IV, du 12 mai 1559, et par celle de Pie IV, du 11 mars 1560. Cette province ecclésiastique comprenait alors les diocèses d'Anvers, de Gand, de Bruges, d'Ypres, d'Herzogen-

(1) *Voy.* GRANVELLE.
(2) *Voy. Ibid.*
(3) *Voy.* FRANKENBERG.

(1) Depuis Pape sous le nom de Grégoire XVI.
(2) Conf. Müller, *Lexique de Droit ecclés.*, 2[e] édit., t. I, p. 597.

busch et de Ruremonde. Antoine Pérenot de Granvelle, fils du chancelier de Charles-Quint, qui avait été jusqu'alors évêque d'Arras, fut nommé en juillet 1560, par le Pape, premier archevêque de Malines, créé cardinal le 26 février 1561, prit possession de son siége par un mandataire le 28 novembre, et entra en personne dans son diocèse le 21 décembre. On compte trois conciles provinciaux de Malines tenus en 1570, 1574 et 1607, et deux conciles diocésains qui eurent lieu en 1574 et 1609.

Le premier concile provincial de 1570 fut principalement convoqué pour aviser à la réception et à la publication des canons et des décrets du concile de Trente, pourvoir aux besoins de la province et prendre des mesures propres à rétablir la discipline ecclésiastique. Le cardinal Granvelle, se trouvant encore à Rome, chargea son grand-vicaire, Maximilien Morillon, d'ouvrir en son nom, le dimanche 11 juin, le concile provincial, auquel assistèrent les six évêques suffragants, dix abbés, les députés des chapitres et des couvents, les doyens ruraux et quelques docteurs de Louvain. Après la messe du Saint-Esprit, célébrée au maître-autel de la cathédrale, et la procession, le vicaire général prononça le discours d'usage et lut le décret d'ouverture. Les onze premiers jours, jusqu'au 22 juin, furent remplis à peu près par la promulgation des décrets du concile de Trente. Le reste du temps fut pris par des mesures préparatoires, comme l'examen des procurations, des excuses, des propositions, et de deux Mémoires de Lindanus, évêque de Ruremonde, et de Sonnius, évêque d'Anvers. Du 23 juin au 15 juillet eurent lieu la lecture et la publication des décrets assez étendus du concile, en vingt-quatre titres; ils concernaient l'administration des sacrements, les ordinations, les fiançailles et le mariage, le culte, les fêtes, les jeûnes, les images dans les églises, les indulgences, la superstition, les fonctions épiscopales, le sceau, les serviteurs de l'Église, les doyens et les curés, la conduite des ecclésiastiques, la pénalité canonique, les écoles, les écoles du dimanche, les séminaires, les biens ecclésiastiques, les moines et les religieuses, les rescrits pontificaux et les juges délégués, l'usure, les visites.

On trouve ces actes et ces décrets, avec un discours d'introduction, dans de Ram : *Nova et absoluta collectio Synodorum tam provincialium quam diœcesanarum archiepiscopatus Mechliniensis*, P. I, p. 3-167.

Le second concile de 1574 n'eût pas lieu à Malines, ravagé les deux années précédentes par la guerre et des épidémies, mais à Louvain, qui était alors plus à l'abri de l'ennemi. Le cardinal Granvelle avait été nommé par Philippe II vice-roi de Naples, en 1571, et on ne pouvait espérer qu'il reviendrait de si tôt dans son diocèse. Le concile fut donc convoqué, conformément au décret du concile de Trente (1), à la demande des évêques suffragants, surtout de Lindanus, évêque de Ruremonde, par le plus ancien des évêques suffragants, Martin-Baudouin Rhythovius, d'Ypres. Le cardinal Granvelle ne parut pas d'abord approuver cette convocation; mais il finit par y donner son assentiment. Il s'agissait surtout de procéder systématiquement à la réalisation des décrets du premier concile provincial. On reprit de nouveau les titres I-VI et XX-XXII de ce synode, et on y fit les modifications et les additions nécessaires. Ce concile fut par conséquent, à certains égards, le complément du premier. Les délibérations avaient commencé le 10 mai; les décrets, en quinze chapitres, furent lus et signés le 20 mai. On trouve ces actes et ces

(1) Sess. XXIV, c. 2, *de Reform.*

décrets dans de Ram, loc. cit., p. 168-228.

Le troisième concile provincial fut tenu en 1607 à Malines. D'après les décrets du concile de Trente il aurait dû se réunir trois ans après celui de 1574; mais la guerre et les malheurs qui accablèrent le diocèse de Malines, administré depuis 1589, pendant sept ans, par des vicaires capitulaires, ne permirent la convocation du concile provincial qu'au bout de trente-trois ans. Les négociations ouvertes à La Haye, en 1606, pour la paix, qui ne fut conclue qu'en 1609, permirent toutefois la réunion du synode. Le nouvel archevêque, Matthias Hovius, le fixa au 25 juin. L'ouverture eut lieu le 26, au matin, et le synode se prolongea jusqu'au 20 juillet. Les évêques suffragants, beaucoup d'abbés et de prélats avaient comparu; les chapitres et les couvents avaient envoyé leurs fondés de pouvoir. L'archevêque, dans sa lettre à ses suffragants, les avait engagés à réfléchir mûrement d'avance sur les matières qui devaient être traitées et à préparer leurs propositions. On en a conservé quelques-unes. Les délibérations se firent soit dans des sessions plénières, auxquelles assistait tout le clergé, soit dans des réunions particulières tenues entre l'archevêque et ses suffragants, seuls juges ayant voix délibérative. Les grandes sessions avaient lieu dans la chapelle du palais archiépiscopal, les réunions privées dans le conclave, c'est-à-dire dans un local particulier du séminaire où s'étaient retirés les évêques; cependant, à dater du 13 juillet, elles furent tenues au palais de l'archevêque. Enfin les congrégations solennelles, dans lesquelles les décrets étaient publiés, eurent lieu dans l'église de Saint-Rumold. Les actes recueillis par de Ram, l. c., p. 289, font connaître à peu près jour par jour l'histoire de ces intéressants travaux. Les décrets, divisés en seize titres, ont pour objet : la profession de foi, les sacrements en général, le Baptême, la Confirmation, la Pénitence, l'indulgence, l'Eucharistie, l'Extrême-Onction, l'Ordination, les fiançailles, le Mariage, la prédication, le culte, les fêtes, les jeûnes, les images, les reliques, la superstition ; les fonctions épiscopales, la vacance du siége ; les archiprêtres, les curés et les gens d'Église; la manière de vivre des ecclésiastiques, les biens de l'Église, leur réparation; les moines, les religieuses; la juridiction ecclésiastique, les immunités, les synodes provinciaux et diocésains. Ces décrets se trouvent dans de Ram, l. c., p. 365-410, ainsi que tous les actes du concile, p. 229-438.

Depuis lors, à la place des conciles provinciaux, se succédèrent une série de congrégations épiscopales de la province ecclésiastique de Malines, de 1617, 1623, 1624, 1625, 1627, 1628, 1630, 1631, 1645, 1665, 1683, 1691, 1692, 1697. On en trouve les actes dans de Ram, p. 441-650. Ces conférences épiscopales renferment beaucoup de conclusions importantes et instructives.

Au dix-huitième siècle il y eut également un grand nombre de négociations et de conférences des archevêques de Malines avec leurs suffragants, au sujet de la bulle *Unigenitus* en 1718, des couvents en 1773, des dispenses de mariage en 1781 et 1782, des mariages mixtes en 1782, des professeurs du séminaire général érigé en 1787 à Louvain. On en peut voir les actes dans de Ram, l. c., II, 1-184.

Le premier synode diocésain de 1574 se rattacha au concile provincial qui avait précédé, et ne se réunit si tard qu'à cause de la difficulté des circonstances politiques. Il dura depuis le 19 jusqu'au 21 avril ; les statuts, divisés en sept titres, traitaient des sacrements, de la vie spirituelle, des officiers de l'Église, de la résidence des curés, du culte, des

testaments, des fêtes. Les actes sont dans de Ram, l. c., p. 187-208.

Le second synode de 1609 se rattache de même au troisième concile provincial de 1607, et traite, en vingt-quatre titres : de la profession de foi, des sacrements en général, du Baptême, de la Confirmation, de la Pénitence, de l'Eucharistie, de l'Extrême-Onction, de l'Ordination, des fiançailles, du Mariage, de la prédication, du culte, des fêtes, des jeûnes, des reliques, des images, de la superstition, des exorcismes, de la vacance du siége, de l'archiprêtre, des curés, des sacristains, de la vie cléricale, des bénéfices, des écoles, des séminaires, des biens de l'Église, des moines, des religieuses, des juges, des examinateurs, des synodes provinciaux et diocésains. Ces titres montrent l'étroit rapport de ce synode avec le concile provincial dont il dépend. Tous ces actes et décrets sont réunis dans de Ram, l. c., p. 209-248. Les décrets se trouvent dans Hartzh., *Conc. Germ.*, IX, 1-12.

FLOSS.

MALITIOSA DESERTIO. *Voy.* DÉSERTION, t. VI, p. 236.

MALTE (Μελίτη), la plus méridionale des îles d'Europe, située entre la Sicile et les côtes d'Afrique. La ville de Malte se trouve à l'embouchure du grand golfe formé par les promontoires de Bon et de Rapat, connue par le naufrage qu'y essuya S. Paul (1). Ptolémée attribue Malte à l'Afrique, probablement à cause de l'affinité de la langue (sémitique) de ses habitants avec celle de l'Afrique; car Malte était une colonie phœnico-carthaginoise, et fut une des échelles principales du commerce de Carthage jusqu'au jour où celle-ci fut ruinée par les Romains.

Lorsque les chevaliers de Saint-Jean occupèrent cette île, ils y trouvèrent beaucoup de restes de la civilisation et du luxe carthaginois, et un grand nombre d'inscriptions puniques. Leur origine et leur langue en font appeler les habitants, par l'auteur des *Actes des Apôtres*, βάρβαροι. Sous la domination romaine Malte fut administré par un préfet, placé lui-même sous l'autorité du préteur de Sicile. Malte n'est pas l'île Ὠγυγία dont parle Homère, comme on l'a prétendu, et ainsi Ὠγυγία n'est pas le nom le plus ancien de cette île. Pline place Ogygia, l'île de Calypso (1), avec Tiris, Éranusa et Mélossa, dans le golfe Scylacéen (Péninsule italique).

Le sol granitique de cette petite île, coupée par des vallées étroites, et qui a 6 milles carrés d'étendue, a été, par l'industrie de ses habitants, converti en un des lieux les plus fertiles de la terre. Les abords du sud sont des rocs escarpés sans anfractuosité; le nord a de nombreuses criques, dont l'une s'appelle la baie de Saint-Paul, parce que, suivant la tradition, l'apôtre aborda en cet endroit après son naufrage. Les Arabes conquirent Malte au neuvième siècle. Vers la fin du douzième (1190) cette île tomba entre les mains de Roger, comte de Sicile, et depuis lors elle resta unie à la Sicile jusqu'à ce qu'en 1530 Charles-Quint la donna en fief aux chevaliers de Saint-Jean.

Cf. JEAN (*chevaliers de Saint-*).

SCHEGG.

MALTE (ORDRE DE). *Voyez* JEAN (*chevaliers de Saint-*).

MALVENDA (THOMAS), savant Dominicain, né en 1566, d'une famille notable de Xativa, en Espagne, montra de bonne heure de grandes dispositions pour les lettres et apprit le grec et l'hébreu sans maître. En 1851 il entra au couvent des Dominicains de sa ville natale, où il professa pendant quatre ans la philosophie, pendant dix ans la

(1) *Act. des Apôtres*, 28, 1.

(1) *Odyss.*, V, 244.

théologie. Lecteur assidu, instruit et intelligent des annales et du martyrologe de Baronius, il écrivit en 1600 à ce cardinal, aussi humble que savant, une lettre dans laquelle il lui marquait sincèrement ce qui lui déplaisait dans ce martyrologe. Baronius reçut parfaitement cette communication, et, reconnaissant dans Malvenda un homme qui pouvait lui rendre de sérieux services, il obtint du général de l'ordre des Frères Prêcheurs de le faire appeler à Rome. Une fois à Rome, Malvenda vint en aide à Baronius, s'acquitta heureusement de la mission que lui donna la congrégation de l'*Index* d'expurger la *Bibliotheca Patrum* de M. de la Bigne, fut chargé par son ordre de corriger les missels et les bréviaires des Dominicains et d'écrire leurs annales (ou plutôt l'*apparatus* de ces annales, qui ne vont que jusqu'en 1246), et publia son livre sur l'Antechrist. Rappelé en Espagne en 1608, il continua ses savants travaux dans le couvent des Dominicains de Valence, et mourut en 1628 dans le palais de l'archevêque, où il avait été obligé de prendre son logement depuis l'élévation au siége de cette ville de son ami Isidore Aliaga.

Malvenda est un des plus estimables exégètes de son temps. Ses ouvrages principaux sont :

1. *De Antichristo libri XI*, qu'il publia à Rome en 1604, augmenta considérablement à Valence en 1621, et qui lui valut l'approbation de tout le monde savant. On trouve une analyse de ce livre dans Du Pin, *Nouv. Bibl.*, t. XVII, p. 86, et sec. édit., Amst., 1711 ;

2. *Commentaria in S. Scripturam, una cum nova de verbo ad verbum ex Hebræo translatione variisque lectionibus*, Lugd., 1650 ;

3. *De Paradiso voluptatis*, Romæ, 1605. Une analyse de ce livre se trouve également dans Du Pin, l. c. *Voir* Échard et Quétif, *Script. ord. Præd.*, t. II, p. 454. SCHRÖDL.

MAMACHI (THOMAS-MARIE), savant Dominicain, naquit le 3 décembre 1713, dans l'île de Chio, d'une famille grecque. Il vint jeune encore en Italie, entra dans l'ordre des Frères Prêcheurs, se distingua par ses talents et son ardeur pour la science, devint en 1740 professeur de la Propagande à Rome, et fut successivement revêtu d'autres charges. Le séjour de Rome offrit à sa passion pour la science l'aliment qui lui était nécessaire et le mit en rapport avec les hommes les plus instruits de son ordre, notamment Concina, Orsi et Dinelli. Il fit des progrès immenses dans la connaissance des antiquités chrétiennes, si bien que le Pape Benoît XIV lui conféra, par un bref des plus honorables, le grade de docteur en théologie et la place de consulteur de l'*Index*. L'impartialité dont il fit preuve dans cette fonction, aussi bien à l'égard des appelants (Jansénistes) que des Jésuites (par rapport à leurs livres), le fit accuser de faiblesse de caractère ; mais Rome le tint toujours en grand honneur, et Pie VI le nomma maître du sacré palais (1). Le Pape se servit souvent de son conseil et de sa plume. En outre Mamachi dirigea la publication du journal ecclésiastique qui paraissait à Rome depuis 1785. Il mourut en juin 1792, d'une fièvre bilieuse, à Cornéto, près de Montéfiascone, où il s'était retiré pour rétablir sa santé.

Ses œuvres sont :

1. *De Ethnicorum oraculis, de cruce Constantino visa et de evangelica Chronotaxi*, Florence, 1738 ;

2. *De laudibus Leonis X*, Rome, 1741 ;

3. *De ratione temporum Athanasianorum, deque aliquot synodis IV*

(1) *Voy.* MAÎTRE DU SACRÉ PALAIS.

sæculo celebratis, epistolæ IV, Florence, 1748, contre Mansi, et principalement contre ses indications chronologiques du concile de Sardique. Cf. Wetzer, *Restitutio veræ chronologiæ*, Francof., 1827.

4. L'ouvrage principal de Mamachi devait être son Archéologie chrétienne, *Originum et antiquitatum Christianarum libri XX*, 1749-55. Des vingt livres annoncés il n'en parut que cinq, en quatre volumes in-4°. Malheureusement d'autres travaux dogmatiques et de jurisprudence empêchèrent l'auteur de terminer cette œuvre aussi ingénieuse que savante. Mamachi en publia aussi une partie en italien, sous le titre : *De' costumi de' primitivi Christiani,* Rome, 1753-57, en 3 vol.

5. *De animabus justorum in sinu Abrahæ ante Christi mortem expertibus beatæ visionis Dei lib. II,* Rome, 1766, 2 vol. in-4°, contre le chanoine de Crémone Cadonici, qui avait prétendu que les justes de l'Ancien Testament avaient joui de la vision béatifique de Dieu avant la descente du Christ aux enfers.

6. *Del dritto libero della Chiesa d'acquistare e di possedere boni temporali,* Rome, 1769.

7. *La pretesa filosofia de' moderni increduli esaminata e discussa, de' suoi caratteri*, Rome, 1770.

8. *Alethini Philaretæ epistolarum de Palafoxii orthodoxia,* Rome, 1772 et 73, en 2 vol. in-8°; c'est une réponse aux objections faites par les Jésuites contre la béatification du B. Palafox, qu'ils avaient accusé de jansénisme. Mamachi y porte des jugements assez sévères contre diverses notabilités françaises, par exemple contre Tournély. Cet écrit blessa le parti des Jésuites; mais, à la même époque, Mamachi se prononça très-vigoureusement contre leurs adversaires, les appelants et l'Église janséniste d'Utrecht.

9. *Epistolæ ad Justinum Febronium de ratione regendæ reipublicæ Christianæ deque legitima Romani Pontificis auctoritate*, Rom., 1776 et 1777, en 2 vol. in-8°. Ce fut la première attaque dirigée contre Fébronius.

Cf. *Biographie univ.,* t. XXVI.

MAMBRÉ, nom d'un Amorite qui avait fait, en même temps que ses frères Escol et Aner, alliance avec Abraham (1). Mambré devint ensuite le nom d'une vallée près d'Hébron, couverte d'un bois de térébinthes. Abraham avait planté sa tente au milieu de ces trois frères, « sous les térébinthes de Mambré, près d'Hébron, où il avait dressé un autel au Seigneur (2). » Comme Abraham avait, en cet endroit, reçu la promesse d'un fils et d'une grande postérité, dans laquelle tous les peuples seraient bénis, ce fut, de bonne heure, un lieu sacré qui garda le nom de son propriétaire, ממרא. On désigne, de nos jours, comme l'antique Mambré une ruine très-reconnaissable, consistant en deux murailles qui forment un angle droit, et une citerne peu profonde, à peu près à une lieue au nord d'Hébron. Les Arabes nomment cette ruine Ramet-el-Kalil; les Juifs, la maison d'Abraham. « Notre chemin, dit Schubert (3), allant plus à l'est que la route habituelle vers Jérusalem, traversait d'abord les vignobles verdoyants et presque en fleur qui s'étendent sur les hauteurs de la vallée et bien loin au nord d'Hébron. Nous nous détournâmes alors à droite de la route, nous passâmes par des champs de blé serrés, et, au bout d'une heure, à peu près, nous parvînmes à une muraille composée de pierres de taille gigantesques, renfermant un grand espace carré comme une cour, à un des coins de laquelle se trouvait une citerne habile-

(1) *Genèse*, 14, 13-24.
(2) *Ibid.*, 13, 13.
(3) II, 486.

ment murée. Là pouvait bien être la demeure d'un riche propriétaire de troupeaux, dont une partie se réfugiait pendant la nuit dans cette cour. Les environs de ce bâtiment sont des plus fertiles de toute la Palestine ; les collines sont couvertes d'arbres et de broussailles, et les plantes abondantes qui couvrent le sol dans la plaine prouvent que c'était autrefois une forêt. » Eusèbe et S. Jérôme considéraient Mambré comme un nom ancien d'Hébron ; mais la Genèse, 23, 19, doit être expliquée par la Gen., 13, 18. La caverne de Machpelaz, où Abraham ensevelit sa femme, était hors de la ville d'Hébron, au déclin de la colline, en face de Mambré.

SCHEGG.

MAMERT (S.), archevêque de Vienne, auteur des *Rogations*. Il faut le distinguer de son frère Claudien Mamert (1). Personne n'a pris le soin d'apprendre à la postérité quels furent ses parents, son jour de naissance, sa vie antérieure à son épiscopat, l'année où il fut revêtu de cette charge. Il y a quelques indices qui font croire qu'il naquit de parents riches et considérés, et qu'il avait été marié avant de s'engager dans les Ordres (2).

La première mention de l'évêque Mamert se trouve en 463, année dans laquelle le Pape Hilaire, successeur du Pape Léon le Grand, qui, en 450, avait partagé la province de Vienne entre l'archevêque d'Arles et celui de Vienne, chargea l'archevêque d'Arles, Léontius, de faire une enquête synodale sur les affaires de l'évêque Mamert, qu'on accusait d'avoir ordonné un évêque hors de sa province, d'avoir occasionné par là de l'agitation (3), et que, par ce motif, le Pape s'imaginait être un prêtre ambitieux, irritable et violent. Léontius, obéissant au Pape, convoqua un synode de vingt évêques, lesquels envoyèrent au souverain Pontife un de leurs collègues avec une lettre synodale. Le Pape y répondit, en 464, que l'évêque Véranus devait donner un avertissement à Mamert, et obtenir de lui, au nom du souverain Pontife, la promesse de s'abstenir à l'avenir d'ordinations illégales, sous menace d'être déposé et privé de toute espèce de priviléges. En même temps le Pape adressa à tous les évêques des provinces de Lyon, de Vienne, des deux Narbonnes et des Alpes, une lettre dans laquelle il se plaignait de Mamert, et les engageait à se garder de tout empiétement les uns à l'égard des autres, et à se soumettre à l'autorité de l'évêque d'Arles, auquel il accordait le privilége de réunir les conciles des cinq provinces (1).

Il est probable que Mamert obéit aux exigences du Pape.

Ce prélat apparaît sous un jour plus favorable en qualité de promoteur des *Rogations*. Son ami Apollinaire Sidoine dit à ce sujet (2) : *Quidquid illud est quod vel negotio vacas, in urbem tamen, ni fallimur, Rogationum contemplatione revocabere, quarum nobis solemnitatem* PRIMUS *Mamertus pater et pontifex, reverentissimo exemplo, utilissimo experimento,* INVENIT, INSTITUIT, INVEXIT. *Erant quidem prius (quod salva fidei pace sit dictum) vagæ, tepentes, infrequentesque, utque sic dixerim oscitabundæ supplicationes quæ sæpe interpellantum prandiorum obicibus hebetabantur, maxime aut imbres aut serenitatem deprecaturæ, ad quas, ut nihil amplius dicam, figulo pariter atque hortulano non oportuit convenire. In his autem, quas supra-*

(1) *Voy.* CLAUDIEN MAMERT, et Tillemont, *Mém.*, XVI, p. 119-126.
(2) *Voir* Tillemont, *Mém.*, XVI, p. 104.
(3) Voir *Ibid.*, l. c., p. 105, 106, 109.

(1) Tillemont, p. 106, 107.
(2) L. V, epist. 14, *ad Aprum*, in Sirmond., *Opp.*, t. I, Venet., 1728, p. 566.

fatus summus sacerdos et protulit pariter et contulit, JEJUNATUR, ORATUR, PSALLITUR, FLETUR. *Ad hæc te festa cervicum humiliatarum et sternacium civium suspiriosa contubernia peto.*

Ainsi ce n'est pas de Mamert que provint l'usage des Litanies (1), depuis longtemps introduit dans l'Église, mais c'est lui qui le premier établit les processions des Rogations durant la semaine dite de la Croix, comme le remarque Sirmond, dans la note ajoutée au texte cité : *Supplicationum formam usitata sanctiorem augustioremque præscripsit.*

Nous apprenons en outre de Sidoine à quelle occasion les Rogations furent établies. Dans une lettre qu'il écrit à Mamert lui-même (2), *Domino Papæ Mamerto*, il dit qu'à Clermont on avait adopté la dévotion des Rogations, qui avait été si salutaire à Vienne. Il rappelle que Mamert, qui autrefois déjà avait miraculeusement éteint un incendie à Vienne en se jetant au-devant du feu, avait institué les Rogations en réveillant l'esprit de pénitence dans son clergé et dans son peuple, à l'époque où des tremblements de terre ébranlaient les murs de la ville, où de fréquents incendies réduisaient les maisons en cendres, où les cerfs en fureur quittaient les forêts pour venir se camper au milieu des marchés.

S. Avit, archevêque de Vienne après Mamert et après Isicius (père d'Avit), parle plus explicitement encore, dans son homélie sur les Rogations, de l'occasion qui en détermina l'établissement.

De nombreux incendies, dit-il à ses auditeurs, parmi lesquels il y avait encore des témoins oculaires des faits, de fréquents tremblements de terre, des bruits nocturnes et étranges, des animaux qui sortaient des forêts et couraient à travers la ville, jetèrent l'épouvante dans l'âme des Viennois. Les choses durèrent ainsi assez longtemps, et jusqu'à l'approche de la fête de Pâques. Alors on s'abandonna à l'espoir que la résurrection du Sauveur mettrait un terme au châtiment céleste ; mais, précisément dans la nuit de Pâques, tandis que le peuple assistait à l'office, un immense incendie éclata dans un bâtiment public. Le peuple se précipita en hâte hors de l'église ; Mamert seul y demeura et obtint l'extinction de l'incendie par les larmes qu'il versa devant Dieu. L'incendie apaisé, le peuple revint à l'église, qui brillait de l'éclat des lumières. Ce fut dans cette nuit épouvantable que Mamert conçut devant Dieu le projet des Rogations et régla les psaumes et les prières que le monde chrétien a, depuis lors, répétés durant ces processions salutaires. Mais, pour réaliser son projet et en faire une coutume durable, il pria Dieu de disposer favorablement les esprits de ses fidèles, exposa son plan dans son sermon et trouva un assentiment unanime même de la part de l'aristocratie, dont on craignait l'opposition, vu qu'elle faisait à peine ce qui était établi par la tradition. Mamert fixa les Rogations aux trois jours qui précèdent l'Ascension du Seigneur. Bientôt plusieurs Églises des Gaules suivirent l'exemple donné, sans cependant observer toujours exactement la date marquée par Mamert ; mais au temps de S. Avit ces différences avaient déjà cessé, et la dévotion des Rogations était devenue une coutume générale, non-seulement dans toute la Gaule, mais dans toute l'Europe chrétienne (1). Ce que Grégoire de Tours raconte de l'origine des Rogations est emprunté à l'homélie de S. Avit et constate l'uni-

(1) *Voy.* LITANIES.

(2) L. VII, ep. 1, dans Sirmond, p. 585.

(1) *Voir* S. Avit, *Homil. de Rogat.*, dans Sirmond, *Oper.*, t. II, p. 90, et dans Bolland., ad 11 maji, *in Vita S. Mamert.*

versalité de cette coutume (1). A Rome les Rogations de S. Mamert ne furent introduites que vers 801, par le Pape Léon III, à l'occasion d'un violent tremblement de terre ; elles s'étendirent par toute l'Italie et se nommèrent *Litania Gallicana*, ou *Litania minor*, par opposition à *Litania major*, du jour de S. Marc (2).

Du reste on ne sait, pour ainsi dire, plus rien de S. Mamert. Il est à remarquer que S. Avit (3) nomme Mamert *spiritualem a Baptismo patrem*. Mamert bâtit à Vienne une nouvelle église en l'honneur de S. Ferréol, martyr, dont il y avait transféré le corps après l'avoir découvert (4). On voit un évêque Mamert au concile d'Arles de 475. C'est vraisemblablement le saint évêque dont nous nous occupons, ce qui fixerait à peu près le temps où il vivait encore.

Cf. PROCESSIONS. SCHRÖDL.

MAMERT CLAUDE. *Voyez* CLAUDE MAMERT.

MAMMÆA JULIA. *Voyez* ORIGÈNE.

MANAHEM (מְנַחֵם; LXX, Μαναήμ), roi d'Israël (5), fils de Gadi, probablement général en chef de l'armée israélite et cher à cette armée. C'est là ce qui explique le mieux la manière dont il renversa son prédécesseur Sallum, après un mois de règne, et comment il put lui-même s'emparer du trône (6). Son règne fut, comme celui de ses prédécesseurs, antithéocratique. Il fit le mal devant le Seigneur tous les jours de sa vie, et ne s'écarta pas des péchés de Jéroboam, du fils de Nabat qui avait entraîné Israël (7). Ce fut pendant son règne que, pour la première fois, les Assyriens, menés par leur roi Phul, entreprirent une expédition contre Israël, mais ils se laissèrent apaiser par de l'argent. Phul, d'ennemi qu'il était, devint l'ami de Manahem, moyennant 1000 talents d'argent, auxquels chaque homme dans Israël dut ajouter 50 sicles. On ne sait pas ce qui décida les Assyriens à cette invasion ; peut-être fut-ce l'expédition de Manahem contre Thapsake (1), ou une invitation faite par Manahem invoquant le secours des Assyriens pour s'affermir par leur puissance sur son trône.

Cependant cette dernière opinion semble contraire aux textes de l'Écriture ; car le בָּא avec עַל désigne une invasion hostile (2), et le payement des 1000 talents eut pour conséquence le départ des Assyriens (3), et non la prolongation de leur présence.

Cf. Keil, *Comment. sur le livre des Rois*, p. 460.

MANASSÈS (מְנַשֶּׁה, *oubli;* LXX, Μανασσῆς).

I. Premier-né de Joseph et d'Aseneth, fille d'un prêtre égyptien, Manassès était par conséquent le frère aîné d'Éphraïm (4). Joseph donne lui-même l'explication de ce nom en disant à sa naissance : « Car Dieu m'a fait oublier tous mes travaux et la maison de mon père (5). » Jacob l'adopta, ainsi que son jeune frère Éphraïm, qu'il lui préféra, et c'est ainsi qu'il fut mis au niveau des fils de Jacob, des frères de son père, et devint le chef d'une tribu d'Israël à laquelle il donna son nom. Jacob lui prédit que sa postérité serait puissante et nombreuse, quoique inférieure à celle d'Éphraïm, et que la formule habituelle de la bénédiction serait : « Que Dieu vous bénisse comme Éphraïm et Manassès (6). »

(1) *Hist. Franc.*, II, 34.
(2) *Voir* Pagi, *Brev. R. P. de Leone III.*
(3) *Hom. de Rogat.*
(4) Greg. Tur., *Gl. M.*, II, 2. Sidon. Apoll. Sirmond, *Opp.*, t. I, ep. VII, 1.
(5) *Voy.* HÉBREUX.
(6) IV *Rois*, 15, 14.
(7) *Ibid.*, 15, 18.

(1) IV *Rois*, 15, 16.
(2) Vers. 19.
(3) Vers. 20.
(4) *Voy.* ÉPHRAÏM.
(5) *Genèse*, 41, 50-52 ; 46, 20 ; 48, 1.
(6) *Ibid.*, 48, 5, 14-20.

Au temps de Moïse la tribu de Manassès compta d'abord 32,000 hommes (1) capables de porter les armes, puis 52,700 (2). Elle obtint dès le temps de Moïse une portion de la Terre promise sur les rives orientales du Jourdain, c'est-à-dire tout Basan, l'ancien royaume du roi Og, avec les bourgs de Jaïr, la moitié de Galaad, Astharoth et Édraï (3). Du reste ce district ne paraît pas avoir été très-nettement limité ni au sud et au sud-ouest vers la tribu de Gad, ni à l'est et au nord vers les races non israélites. Le Jabboc est bien indiqué comme le fleuve qui sépare Gad de la demi-tribu de Manassès (4). On ne peut pas toutefois prendre cette limite dans un sens strict, parce que, d'après Jos., 13, 27, le domaine de Gad s'étendait le long du Jourdain jusqu'au lac de Génézareth.

Ce district assez vaste ne suffisait cependant qu'à la moitié de la tribu; l'autre moitié obtint sa part, sous Josué, dans la région occidentale du Jourdain, à côté de la tribu d'Éphraïm. Cette part avait pour bornes à l'ouest la mer Méditerranée, au nord la tribu d'Aser, à l'est celle d'Issachar (5), au sud celle d'Éphraïm. Cette dernière limite n'était pas non plus très-rigoureuse. Il est bien dit qu'elle était formée par le fleuve Nachal-Kana (6); mais en même temps le livre de Josué cite des villes de Manassès appartenant à Éphraïm (7), tout comme il montre que Manassès avait des possessions dans Aser et Issachar (8). La tribu de Manassès fut longtemps hors d'état de chasser les Cananéens des régions

(1) *Nombres*, 1, 34; 2, 21.
(2) *Ibid.*, 26, 34.
(3) *Ibid.*, 32, 39; 34, 14. *Josué*, 12, 6; 13, 29-31.
(4) *Deutér.*, 3, 13 sq.
(5) *Josué*, 17, 10.
(6) *Ibid.*, 16, 8; 17, 9.
(7) *Ibid.*, 16, 9; 17, 8.
(8) *Ibid.*, 17, 11.

et des villes qui lui avaient été assignées (1).

Après Salomon Manassès devint une portion du royaume d'Israël et partagea la destinée de ce malheureux État, qui s'éloigna de plus en plus de Dieu et de son service pour s'enfoncer dans l'idolâtrie et ses désastres.

II. Manassès, fils et successeur du roi de Juda Ézéchias (698-643 av. J.-C.) (2), fut, au point de vue moral et religieux, tout l'opposé de son père. Il monta sur le trône à l'âge de douze ans, s'abandonna au culte des idoles, rétablit les hauts lieux qu'avait renversés son père, érigea des autels à Baal et à Astarté, et pratiqua l'astrologie. Il plaça des autels idolâtriques jusque dans les deux parvis du temple; il y dressa une statue d'Astarté, y exerça ses pratiques de magie, conjura les morts, immola son propre fils à Moloch et entraîna le peuple dans son apostasie, « au point qu'ils firent plus de mal que les peuples que Jéhova avait fait exterminer par les enfants d'Israël (3). » Il versa aussi des flots de sang innocent « et en inonda Jérusalem d'un bout jusqu'à l'autre (4). » La tradition compte le prophète Isaïe parmi les victimes de sa cruauté. Jéhova menaça Manassès par la bouche de prophètes dont le nom n'est pas connu, mais dont les discours furent consignés dans les annales du royaume de Juda (5); il lui annonça qu'il appliquerait à Jérusalem l'équerre de Samarie et le fil à plomb de la maison d'Achab, et qu'il disposerait de Jérusalem comme on lave et retourne une assiette (6). Bientôt se montra le prélude des malheurs annoncés. Les Assyriens firent, on ne sait

(1) *Josué*, 17, 12. *Juges*, 1, 17.
(2) *Voy.* HÉBREUX.
(3) IV *Rois*, 21, 1-9. II *Paral.*, 33, 1-9.
(4) IV *Rois*, 21, 16.
(5) II *Paral.*, 33, 18.
(6) IV *Rois*, 21, 10-13.

sous quel prétexte, une invasion dans Juda ; Manassès fut fait prisonnier, chargé de chaînes et entraîné à Babylone. Dans sa misère son cœur fut converti; il s'humilia devant le Seigneur, et recouvra, en retour de ses sentiments nouveaux, sa liberté et son trône, dans des circonstances qui nous sont inconnues. Il fit alors élever à l'ouest de la ville une seconde muraille très-haute, mit des garnisons dans les villes fortes, purgea le temple et Jérusalem des autels et des statues des faux dieux, rétablit l'autel de Jéhova, restaura le culte légal, et ordonna au peuple d'adorer le Seigneur (1). Il mourut après un règne de cinquante-cinq ans, et fut enseveli dans l'enceinte de son palais, dans le jardin d'Osias (2).

La captivité de Manassès à Babylone et sa conversion sont rejetées par la majeure partie des critiques modernes comme des faits sans fondement historique (3). Mais l'autorité des Paralipomènes, vivement attaquée dans ces derniers temps, ayant été parfaitement établie à la suite de recherches récentes et ne laissant point de doute (4), il n'y a aucun motif pour ne voir dans ce récit des Paralipomènes qu'une pure fiction ou une pieuse opinion (5), par cela seul que les historiens antérieurs aux Paralipomènes n'en ont point parlé. Dans tous les cas le récit des Paralipomènes n'est pas en contradiction avec les récits plus anciens; il ne fait que les compléter, et on n'a pu en aucune façon établir, même de loin, la moindre contradiction dans le récit lui-même.

WELTE.

(1) II *Paral.*, 33, 11-17.
(2) IV *Rois*, 21, 1, 18.
(3) Cf. Winer, *Lexique*, s. v.
(4) Cf. Keil, *Essai apologétique sur les livres des Paralip.*, p. 261. Hävernick, *Manuel de l'Introd. crit. et hist. de l'Anc. Test.*, t. II, part. I, p. 207. Herbst, *Introduction*, t. II, p. I, p. 199.
(5) De Wette, *Introd.*, p. 278.

MANASSÈS (PRIÈRE DE). *Voyez* APOCRYPHE (*Littérature*).

MANDATA DE PROVIDENDO. *Voyez* SURVIVANCES.

MANDATUM. *Voyez* LAVEMENT DES PIEDS.

MANDEVILLE (BERNARD DE). Les attaques des déistes du dix-huitième siècle furent la plupart dirigées contre la partie dogmatique et positive du Christianisme; mais il était facile de conclure que, le dogme et l'histoire éliminés, la morale s'écroulerait d'elle-même. Il y eut cependant des déistes qui s'en prirent directement à la morale chrétienne; Bernard de Mandeville fut de ce nombre. Né à Dortrecht, en Hollande, en 1670, d'une famille d'origine française, il devint docteur en médecine et passa presque toute sa vie en Angleterre, où il mourut le 19 janvier 1733. Son œuvre principale est sa *Ruche bourdonnante*, ou *les Fripons devenus honnêtes gens*. Cette fable, qui parut en 1706, et qu'il voulut faire passer pour une innocente plaisanterie, raconte l'histoire d'un essaim d'abeilles, agité par toutes les passions et atteint de tous les vices connus, mais où règnent et fleurissent en même temps le commerce, l'industrie, le goût des arts et l'amour de la guerre, l'abondance et le bien-être. Tout à coup ces petites bêtes, trop impressionnables, demandent à bannir le mal du milieu d'elles et à établir dans leur ruche le règne antique de la vertu. Jupiter exauce leur prière, et un changement aussi étrange que complet s'opère. La probité, l'ordre et le droit règnent à tous les étages. Les fourbes et les escrocs, les joueurs et les faux monnayeurs s'enfuient. Les juges, les avocats, les exempts, les bourreaux deviennent inutiles. Les médecins, les prêtres, les fonctionnaires, chacun s'applique à remplir scrupuleusement son devoir. Tout va au mieux. Mais cet État, jadis si florissant, voit sa popula-

tion diminuer, sa puissance s'affaiblir; une foule d'industries cessent, les arts les plus délicats sont abandonnés, les coutumes les plus élégantes et les plus raffinées se perdent; on congédie l'armée, car les ruches voisines n'inspirent plus ni crainte ni défiance. Cependant les vertueuses abeilles ont à se défendre contre quelques attaques imprévues. Elles les repoussent, non sans perte sensible. Ce qui reste de cette population, jadis merveilleuse et féconde, et de jour en jour plus appauvrie, attaqué, quitte sa ruche et se réfugie dans un vieux fort. Finalement, craignant de voir, après les labeurs de la guerre, les commodités de la paix se changer en mollesse et en intempérance, le petit peuple se retire dans le creux sombre et pourri d'un vieil arbre, où il ne conserve de son ancien bien-être que le strict nécessaire et la probité.

Mandeville eut peut-être en vue dans cette fable les vices de la constitution anglaise et voulut faire en même temps la satire des classes élevées; mais, évidemment, son but principal était de peindre les avantages de l'immoralité, en en montrant l'influence nécessaire sur les progrès de l'industrie et du bien-être, sur la grandeur et la puissance d'une nation. Il dénature les lois du Christianisme en confondant une lâche indifférence avec les rigueurs de l'abnégation, l'hypocrisie et la misanthropie avec la piété et la fuite du monde que l'Évangile conseille aux parfaits. Les héros de vertu chrétienne que Mandeville met en scène pour prouver son thème sont surtout les solitaires, qui, fuyant le monde, condamnent comme un abus coupable l'usage des biens terrestres qui dépasse le strict nécessaire, qui passent leur vie à gémir, à regarder le ciel, à prier, et ne font rien pour le monde, dont ils méprisent les joies, les intérêts et les honneurs. Mais, quelque peine qu'il se donne pour établir que le vice est aussi nécessaire à un État florissant que la faim qui nous contraint de manger, il n'est pas en état de démontrer que ce qu'il appelle lui-même le vice de quelques-uns contribue au bien-être de l'ensemble, sans faire dans sa démonstration les réserves les plus trompeuses, sans dire que ces vices ne sont avantageux qu'à un certain degré, puisque le but de la société et la mission des autorités consistent précisément à mettre des bornes aux manifestations du vice. Il admet aussi tacitement que le vice n'est pas utile d'une manière absolue et sans condition, et qu'il ne l'est qu'autant que la raison le maintient dans l'ordre et dans des bornes légitimes, et que hors de là ce n'est que par hasard qu'il peut avoir quelque avantage. Dans sa république le vol est indispensable, car sans le vol les serruriers mourraient de faim; l'eau-de-vie est des plus salutaires, parce qu'elle fait oublier aux malheureux leur misère et fournit à ceux qui la débitent de quoi vivre largement. L'homme, de par sa nature, est une bête sauvage ou un esclave de ses passions ; ce qu'il devient par l'éducation est pure jonglerie; la vertu est le fruit de l'orgueil, de l'illusion et de l'hypocrisie; savoir se modérer dans sa colère, aimer ses semblables, être généreux, pur artifice; la pudeur, qui rougit en entendant des paroles lascives, n'est qu'un vêtement d'emprunt, un déguisement, une vanité. L'amour-propre est le commencement naturel et le but légitime de toute vertu.

Ces doctrines excitèrent l'attention. Mandeville donna, en 1714, un grand commentaire à son poëme, et, comme ses explications ne suffirent pas, il y ajouta des dialogues justificatifs. La sixième édition est de 1732, et c'est d'après elle que fut faite la traduction française qui parut à Londres, en 1740, en quatre parties in-8°, sous ce titre :

la Fable des Abeilles, ou *les Vices privés font la prospérité publique, avec le Commentaire, etc.* Il ressort clairement de ces explications et de ces rétractations qu'il avait rompu avec le Christianisme positif. Son livre fut condamné par le jury de Middlessex, en 1725. Une foule d'adversaires habiles le réfutèrent, notamment Jacobi, dans ses *Méditations sur les vues de la Providence* (1).

Cf. Sigwart, *Hist. de la Philosophie*, t. II, p. 121; Henke, *Hist. univ. de l'Égl. chr.*, 6e part., p. 85; Trinius, *Lexique des libres Penseurs*, Leipzig, 1759, p. 343-349; Flögel, *Hist. de la Littérature comique*, t. III, p. 588; Schröckh, *Hist. de l'Égl. chr. depuis la Réforme*, part. 6, p. 204; Fuhrmann, *Dictionn. de poche*, t. III.

FRITZ.

MANÈS, MANICHÉISME, MANICHÉENS. Les idées gnostiques agirent avec une magie si puissante sur l'esprit humain, plongé dans la contemplation de la nature et absorbé par l'étude de ses énigmes, que, mille fois combattues, mille fois vaincues, elles reparurent toujours, sous des formes nouvelles, pour abuser ceux qu'elles fascinèrent. A peine les défenseurs les plus éminents de la vérité révélée eurent-ils, dans les premiers siècles du Christianisme, dissipé le fantôme du gnosticisme (2), que dans le lointain Orient la vieille erreur reparut sous une forme nouvelle, élaborée par Manès, mêlant habilement aux théories dualistes de l'Asie les idées religieuses de l'antique parsisme.

Ce système, vivement attaqué dès son origine et vigoureusement poursuivi dans la suite, changea souvent de nom, se propagea dans le silence, reparut au moment où on le croyait détruit, sans pouvoir l'être jamais complétement.

(1) P. III, p. 146.
(2) *Voy.* GNOSTICISME.

La vie de Manès est racontée de diverses manières, suivant qu'on la tire des sources orientales (persiques, syriaques, arabes) ou des sources grecques et latines. Les sources orientales sont relativement très-récentes (elles remontent tout au plus au neuvième ou au dixième siècle), mais elles ont l'avantage d'être du pays même de Manès. Les sources grecques et latines remontent, il est vrai, au troisième ou au quatrième siècle, mais elles ont toutes la même origine, origine qui n'est pas à l'abri de tout soupçon. Ces sources sont les *Acta Disputationis Archelai cum Manete*; ces actes n'existent, pour la majeure partie, que dans une ancienne version latine; mais ils ont été originairement rédigés en syriaque par S. Archélaus, puis traduits en grec et employés évidemment par les Pères du quatrième siècle racontant la vie de Manès : tels sont S. Cyrille de Jérusalem (1), S. Épiphane (2), Socrate (3) et Théodoret (4); Eusèbe (5) semble ne les avoir pas connus. D'après ces actes, qui, sauf aux yeux de quelques protestants modernes, tels que Beausobre et Néander, ont toujours été considérés comme la source de l'histoire de Manès, le manichéisme doit son origine à un négociant sarrasin, nommé Scythianus, qui avait beaucoup voyagé, et qui en dernière analyse se fixa en Égypte. Ce Scythianus avait un disciple du nom de Térébinthe, qui prit plus tard le surnom de Bouddas, se donna pour le fils d'une vierge, et prétendit qu'un ange l'avait élevé dans une montagne solitaire. Térébinthe écrivit pour son maître quatre livres, intitulés : les Mystères; les Points capitaux; l'Évangile; le Trésor. Après la

(1) *Catech.*, 6.
(2) *Hæres.*, 66.
(3) *Hist. ecclés.*, l. I, c. 22.
(4) *Hæret. Fabul.*, l. I, c. 26; l. V, c. 9.
(5) *Hist. ecclés.*, l. VII, c. 31.

mort de son maître, Térébinthe se rendit à Babylone, qui appartenait à la Perse, et il y demeura auprès d'une vieille veuve. Il se vanta de sa sagesse égyptienne et annonça à qui voulut l'entendre comment les choses s'étaient passées avant la création du monde, ce que les deux luminaires du ciel, le soleil et la lune, signifient, comment les âmes émigrent, transmigrent, etc.

Un beau matin qu'il était monté, suivant la coutume de l'Orient, sur le toit de la maison pour y adorer Dieu en silence ou se livrer à quelque opération magique, il tomba du haut en bas et se cassa le cou. La veuve hérita de ses papiers et s'acheta un esclave de sept ans, nommé Cubricus. Elle lui accorda la liberté et le fit élever et instruire. Elle mourut au bout de quelques années en l'instituant son héritier. Le jeune et riche légataire se rendit dans la capitale, prit le nom de MANÈS (il se nomme ainsi dans les manuscrits grecs, les sources orientales l'appellent *Mani*, les Latins *Manichæus*) (1), traduisit et développa les livres dont il avait hérité, et gagna bientôt plusieurs disciples, dont l'un, nommé Thomas, se rendit en Égypte (peut-être plus tard dans les Indes) (2); l'autre, Addas ou Bouddas, en Scythie (3); le troisième, Hermas, demeura auprès de Manès, et peut-être plus tard alla également en Égypte (4).

A cette époque le fils de Sapor, roi de Perse, tomba dangereusement malade, et l'on chercha de tous côtés du secours. Manès, se confiant en sa magie, se fit connaître au roi et promit de guérir le malade. La cure ne réussit pas, le jeune prince mourut entre ses mains, et Manès fut jeté dans les fers.

Cependant les apôtres de sa doctrine revinrent à Babylone et lui apprirent le peu de succès de leurs efforts et combien, partout où ils en avaient trouvé, les Chrétiens leur avaient nui. Il les chargea de lui acheter les livres sacrés des Chrétiens, ce qu'ils firent en trompant ceux à qui ils s'adressèrent.

Manès s'en servit pour donner à ses propres livres une apparence chrétienne et leur procurer un plus facile accès à la faveur du nom du Christ. La lecture des passages qui annoncent la venue du Saint-Esprit lui suggéra la pensée d'appliquer les textes sacrés à sa propre personne, et il envoya de nouveau ses disciples annoncer sa doctrine ainsi modifiée.

Bientôt après il parvint à s'échapper et trouva un asile dans un vieux château, appelé Arabion, aux frontières de la Perse et de la Mésopotamie. De là il s'efforça de gagner de nouveaux partisans, et s'appliqua surtout à s'assurer un homme fort riche, très-considéré, extrêmement généreux, de Caskar, en Mésopotamie, nommé Marcellus.

Il lui écrivit, en sa qualité d'apôtre du Christ, une lettre, qui existe encore, dans laquelle il lui exprime sa profonde commisération de ce qu'avec une si grande et active charité il ne possède pas la vraie foi; de ce qu'il considère Dieu comme l'auteur du mal, le Christ comme un homme véritable, enfanté par une femme, propositions l'une et l'autre contraires aux Écritures.

Marcellus montra cette lettre à son évêque Archélaüs. Celui-ci lui conseilla d'engager Manès à soutenir une discussion publique sur sa doctrine. Manès y consentit et apparut au jour fixé à Caskar. Une discussion formelle s'engagea entre Archélaüs et Manès, et se termina par la complète défaite de ce dernier.

L'hérésiarque, honteux, retourna dans son château fort, y fut bientôt atta-

(1) *Voir*, sur les différents sens et sur l'origine de ce nom, J.-A. Fabricius, *Biblioth. Græca*, ed. Harles., vol. VII, p. 310, 311.
(2) Théodor., *Hæret. Fab.*, l. I, c. 26.
(3) D'après Théodoret, l. c.
(4) Théodor., l. c.

qué, mené devant le roi et condamné à être écorché vif avec des roseaux pointus (277) (1). Sa peau, empaillée, fut exposée. Ses partisans, en mémoire de cette mort, adoptèrent la coutume de placer des roseaux sous leur lit (2).

Il est à remarquer que les plus vieilles sources grecques indiquent Basilide le Gnostique comme un ancien coreligionnaire de Manès et de Scythianus, qui ne fut pas sans influence sur le développement du nouveau système (3).

Les sources orientales postérieures parlent différemment; elles disent que Mani, Persan d'origine, d'une famille sacerdotale considérée, fut élevé dans l'antique religion de Zoroastre; que dans son âge viril il embrassa le Christianisme et devint prêtre d'une paroisse chrétienne d'Ehvaz, capitale de la province persane d'Huzitik.

Mécontent de son nouvel état, Mani voulut amalgamer en un système la religion du Christ et celle de Zoroastre, et se posa comme un réformateur appelé et inspiré de Dieu. Il fut par là même exclus de la communauté chrétienne.

Il parvint d'abord à gagner la faveur du roi Sapor (vers 270); mais, lorsque les mages eurent déclaré que sa doctrine était hérétique, il fut obligé de s'enfuir et parvint jusqu'aux Indes orientales et en Chine. Il se tint pendant quelque temps retiré dans une caverne du Turkestan et y acheva une série de peintures qui représentaient symboliquement sa doctrine et qui devinrent le livre qui est connu parmi les Perses sous le nom d'*Ertenki-Mani*.

Il prétendit qu'il avait le pouvoir,

(1) *Voir*, sur l'année de la mort, Pagi, *Crit.*, ad ann. 277, n. 6.
(2) *S. Archelai Acta disput. contra Man.*, n. 51-55, 1-6 et 12. S. Épiph., *Hæres.*, 66, n. 1-12.
(3) *S. Archelai Act. disp. contra Man.*, n. 55.

comme Mahomet plus tard, de s'élever dans les airs et d'en rapporter les images qui composaient son livre sacré. Le roi Bahram, qui se montra favorable dans l'origine à Manès, désira assister à une discussion publique entre ce dernier et les mages. Ici encore Manès fut déclaré hérétique. Il refusa de se rétracter, fut écorché vif, et sa peau rembourée fut suspendue, en 277, aux portes de la ville de Dschondischapour, pour épouvanter ses partisans (1).

Manès laissa, outre les cinq livres que nous avons déjà cités (le Mystère, les Points principaux, l'Évangile, le Trésor, Erkenti-Mani) (2), un certain nombre de lettres, parmi lesquelles celle qui est connue sous le nom d'Épître fondamentale, *Epistola fundamenti*, a le plus d'importance et nous est parvenue.

On a conservé encore la lettre tout entière adressée à Marcellus (3); on n'a que des fragments des autres; on les trouve dans Fabricius (4); le quatrième fragment existe dans Maï (5). Manès rédigea tous ces écrits en syriaque (6).

Outre ces documents originaux de Manès, on se sert, comme sources des doctrines manichéennes, de la Dispute d'Archélaüs avec Manès, dans laquelle son disciple Turbo expose en détail tout le système de son maître; enfin des écrits polémiques des Pères de l'Église du quatrième siècle contre les Manichéens, et surtout des œuvres dirigées contre cette secte par S. Au-

(1) *Voir* Néander, *Hist. de l'Église*, I, 2, p. 817-824.
(2) Il est parlé en détail des quatre premiers dans *Fabricii Biblioth. Græca*, edit. Harles., vol. VII, p. 312, 313.
(3) *S. Archelai Acta disp. contra Man.*, n. 5. S. Épiphan., *Hæres.*, 66, n. 6.
(4) *Fabricii Bibl. Græca*, ed. Harles., vol. VII, p. 315, 316.
(5) *A. Maii Collect. nov. vet. Script.*, t. VII, p. 17.
(6) *Titi Bostr. contra Manich.*, l. I, n. 14. S. Épiph., *Hæres.*, 66, n. 13.

gustin, qui demeura Manichéen pendant quatre ans (1).

La base fondamentale de ce système fantastique est l'antique contradiction qui se trouve partout et dont le Christianisme seul a donné la solution, savoir : la contradiction entre la nature de Dieu, d'une part, et la nature troublée de l'homme et du monde, d'autre part; la lutte perpétuelle et le combat intérieur qui se représente partout, dans l'homme comme dans l'ensemble des choses créées. Le système par lequel Manès prétend résoudre cette grande énigme de l'humanité part de trois propositions fondamentales :

1° Le monde entier, l'homme compris, est un mélange de bien et de mal, et de là le combat perpétuel qui s'y livre;

2° Mais il n'en a pas toujours été ainsi;

3° Et il n'en sera pas toujours de même.

Ces propositions, vraies en elles-mêmes, servirent de base à une théorie aussi insensée qu'impie.

Pour résoudre l'énigme de la contradiction qui règne dans le monde, Manès s'empare de la théorie du dualisme absolu, qui mène aux erreurs du panthéisme. Il s'appuie en outre sur les idées de l'antique parsisme, dans lequel la lumière, d'abord prise comme symbole de la Divinité, remplaça plus tard Dieu même dans le culte du soleil et l'adoration du feu. S'étayant d'ailleurs aussi des textes de la Bible, qu'il arrange, interprète à sa guise et accommode à son système (2), il lui donna une apparence chrétienne et gagna par là des partisans jusque parmi les Chrétiens.

La théorie manichéenne se résume donc comme il suit :

(1) *Opp. S. August.*, ed. Maur., t. VIII.
(2) *S. Archel. Act. disp. contra Man.*, n. 40.

Il y a eu dès l'origine deux Êtres égaux, incréés, vivants, dont l'un (lumière, esprit) est bon, dont l'autre (ténèbres, matière) est mauvais.

Ces deux principes sont dans une opposition directe, complète, absolue. Chacun d'eux, le bien comme le mal, a son royaume. Ces royaumes, également organisés, consistant en cinq régions peuplées d'innombrables êtres émanés de leur principe, sont nettement séparés l'un de l'autre ; ni le mal ne provient de Dieu, car il a son éternelle racine en lui-même, ni le mélange du bien et du mal ne procède de Dieu. Les princes du royaume des ténèbres et de la concupiscence, ayant vu de loin l'éclat du royaume de la lumière, brûlèrent d'envie de le posséder et résolurent de l'attaquer. Alors Dieu, voulant garantir son royaume, produisit la *mère de la vie;* celle-ci enfanta l'*homme primitif*, πρῶτος ἄνθρωπος, nommé aussi Jésus. L'homme primitif, armé de lumière, commença la lutte contre le royaume des ténèbres; mais il fut vaincu, et les princes des ténèbres absorbèrent une partie de sa brillante armure. Dans cette extrémité Dieu envoya au secours de l'homme captif une autre force émanée de lui, l'Esprit de vie, ζῶν πνεῦμα, *Spiritus potens* (1), qui lui tendit la main droite et le délivra. Son armure perdue demeura au pouvoir du prince des ténèbres, et il fallut songer à la lui enlever. Mais elle avait été dispersée parmi les princes des ténèbres et dans la matière où elle avait été enfermée. Jésus, affaibli, n'était plus capable de dégager son armure avec ce qui restait de sa nature dans le soleil, tandis que l'autre partie, qu'il fallait délivrer, *Jesus patibilis*, languissait captive dans le royaume des ténèbres. Il fallait cependant que cette délivrance eût lieu.

(1) S. August., *contra Faust.*, l. 20, n. 9.

Dieu créa de nouveaux êtres, la *Vierge de la lumière* et le *Saint-Esprit*, ὁ πρεσβύτης ὁ τρίτος. Il y a par conséquent trois êtres qui coopèrent à l'affranchissement de la partie lumineuse captive dans les ténèbres; l'esprit vivant en a la direction suprême, et, dans ce but, il créa le monde conformément à la volonté de Dieu. Les princes des ténèbres, remarquant les forces que le royaume des lumières avait chargées d'affranchir la lumière conquise par eux, commencèrent à craindre et remirent à leur chef la masse principale de lumière qui était en leur pouvoir. Il en créa l'homme, Adam, d'après le modèle de l'homme primitif qu'il avait entrevu, et à son image et ressemblance (1).

Ainsi l'homme est composé d'une âme, dérobée au royaume de la lumière, particule de Dieu, *particula Dei*, émanation de Dieu (panthéisme), et d'un corps matériel, issu des ténèbres, doué d'activité et poussé par une aveugle concupiscence. L'homme a donc nécessairement deux âmes, une bonne et une mauvaise; et de là le combat perpétuel qui le déchire tant qu'il n'est pas affranchi de son corps; de là le mal en lui, mal substantiel qui appartient essentiellement à son être.

L'esprit de vie, fortifié par d'autres puissances émanées du Dieu suprême, attaqua les princes des ténèbres et en forma le firmament, de sorte que le peu de lumière qui se trouvait encore en eux brille partout à sa surface. Puis l'esprit de vie forma de la lumière de l'homme primitif, affranchie, le soleil et la lune, et leur assigna leur cours, comme à deux grands navires lumineux. Enfin, de la matière, pénétrée de quelque portion lumineuse, il créa la terre et la plaça sur les épaules d'Omophorus (1). Quand elle devient trop lourde et qu'il la secoue, ou lorsqu'il déplace sa charge d'une épaule sur l'autre, la terre tremble. L'œuvre de la Vierge lumineuse (2) est de faire paraître les parties de lumière qui se trouvent dans le firmament (d'affranchir les astres); elle est secondée par ses aides mâles et femelles, dont les ruses et les séductions soutirent la lumière aux princes des ténèbres bannis dans les hauteurs (3). La lumière, encore emprisonnée dans la matière de la terre, est attirée en partie par la lumière du soleil (du Jésus rédempteur), en partie par l'influence de l'air qui entoure la terre, dans lequel trône et agit le Saint-Esprit, *Spiritus S., qui est majestas tertia* (4); elle se manifeste sous forme de plantes et de fruits et se trouve ainsi peu à peu délivrée (5).

On voit clairement ici comment ce système voulait transformer le Christianisme en une philosophie de la nature. Ainsi un Manichéen, dans S. Augustin (6), dit que Jésus est attaché à chaque arbre : *Jesus patibilis omni suspensus est ligno; quapropter et nobis circa universa, et vobis similiter erga panem et calicem* (l'Eucharistie), *par religio est*. Ailleurs les explications que Manès donne sur l'état antérieur du monde, sur la création, sur le soleil et la lune, explications qu'on cherche en vain chez les Apôtres, sont données comme les preuves les plus éviden.

(1) Ainsi parle Manès dans S. August., *de Natura boni*, n. 46. S. Archel., *Disput. contra Man.*, n. 10.

(1) Ὠμοφόρος, qui porte sur ses épaules; dans S. Augustin il s'appelle *Atlas*, *contra Faust.*, l. 20, n. 9 et 11.

(2) S. Archel., *Disp. contra Man.*, n. 11; dans August., *contra Faust.*, l. 20, n 9 et 11, *Splenditenens*.

(3) *Voir* Manès, dans S. Augustin, *de Natura boni*, n. 44.

(4) S. August., *contra Faust.*, l. 20, n. 2.

(5) S. August., *de Mor. Manich.*, n. 36.

(6) *Contra Faust.*, l. 20, n. 2.

tes que Manès est le Paraclet promis par le Christ (1).

La délivrance de la portion lumineuse eût été facile dans le premier homme, dans Adam; l'âme alors pouvait parvenir rapidement à la conscience d'elle-même et au développement de sa nature. Mais les princes des ténèbres cherchèrent à entraver cet affranchissement; ils donnèrent à l'homme Ève pour femme et excitèrent sa concupiscence, au point qu'il dispersa et perdit par la génération la plénitude de la lumière qui était en lui (2). Car, suivant Manès, l'âme étant engendrée par l'âme, comme le corps par le corps (traducianisme) (3), la génération est cause de la déperdition de la partie lumineuse de l'homme; elle le plonge de plus en plus dans la matière et l'y attache plus fortement.

Les princes des ténèbres engagèrent aussi l'homme à manger de tous les arbres du paradis, c'est-à-dire à jouir de tous les plaisirs terrestres, tandis qu'ils voulurent l'empêcher de manger de l'arbre de la science du bien et du mal, c'est-à-dire de parvenir à la conscience de l'opposition qui existe entre la lumière et les ténèbres, entre le divin et le non-divin dans sa propre nature et dans le monde entier. Mais un ange de lumière, ou peut-être le Christ lui-même, sous la forme du serpent (4), poussa l'homme à enfreindre le commandement, c'est-à-dire qu'il l'amena à cette haute conscience de lui-même dont les puissances des ténèbres voulaient le priver (5). Cette conscience se perdant de plus en plus parmi les hommes, Jésus le Rédempteur descendit du soleil (l'incarnation du soleil était, en Orient, la forme de prédilection du mythe religieux), prit le corps d'un serpent dans lequel il circula parmi les hommes et les éclaira sur leur véritable nature. Les paroles de l'Évangile : « La lumière *luit* dans les ténèbres, mais les ténèbres ne l'ont point comprise, » étaient, pour Manès, l'entière confirmation de sa doctrine. Le Christ montra sa vraie nature au moment de sa transfiguration sur le Thabor et en traversant sans qu'ils le vissent les Juifs qui voulaient le lapider (1). La Passion du Christ et son crucifiement ne furent pas réels, ils ne furent qu'apparents (affinité du manichéisme avec le docétisme des gnostiques). Ce n'étaient que des figures symboliques de la souffrance réelle de la nature lumineuse; par conséquent la naissance de Jésus du sein de la Vierge Marie et toute la partie humaine de sa vie s'évanouirent comme la réalité de sa Passion.

Les âmes sont purifiées de diverses manières, par la métempsycose, en transmigrant successivement dans des corps d'hommes, de bêtes et de plantes; d'où résulte que l'âme animale est aussi une particule de Dieu (2). Quand les âmes sont tout à fait purifiées elles s'élèvent comme lumière pure vers le soleil et la lune, qui les font passer ensuite dans le royaume de la lumière; c'est pourquoi la lumière de la lune augmente jusqu'à ce qu'elle soit pleine; alors elle se vide dans le monde de la lumière, recommence son cours et se remplit de nouveau. Ce procédé universel et perpétuel de séparation, qui embrasse à la fois les astres, les hommes et la nature inanimée, durera jusqu'à ce que toute

(1) S. August., *de Actis cum Felice Manichæo*, l. I, n. 9.

(2) S. Archel., *Disp. contra Man.*, n. 10. S. August., *de Mor. Manich.*, n. 73.

(3) S. August., *Op. imperf. contra Jul.*, l. 3, n. 172.

(4) S. August., *de Genesi contra Manich.*, l. 2, n. 39.

(5) S. Archel., *Disp. contra Man.*, n. 10. *Titi Bostr. contra Manich. lib. III*, *præfat.*

(1) Manès dans les *Litt. in Fabricii Bibl. Græc.*, ed. Harles., t. VII, p. 316, et *Photii Cod.*, 230, ed. Hœschel, p. 447.

(2) S. August., ep. 236, n. 2.

lumière capable d'être affranchie soit réellement libérée. Lorsque la matière aura perdu toute la lumière étrangère qui est en elle, elle sera réduite en une masse inerte et consumée par le feu. Les âmes, en vertu de leur nature lumineuse, peuvent toutes être délivrées; mais, si elles se donnent librement au service du mal ou des ténèbres, elles subissent le châtiment qu'elles ont mérité, et, après la séparation définitive les deux règnes, elles seront enchaînées à la masse morte et inerte et en deviendront les gardiennes. Ces âmes resteront ainsi identifiées avec les choses qu'elles auront aimées, parce qu'elles ne s'en seront pas détachées lorsqu'il en était encore temps (1).

La fin du monde sera la restauration de l'état primordial, ἀποκατάστασις, la séparation absolue des deux royaumes.

Tel est le résumé du système de Manès, d'après le dire de son disciple Turbo (2) dans la discussion avec Archélaüs, complété par d'autres sources dont profita S. Augustin dans son livre *des Hérésies* (3).

La *morale* du manichéisme est en rapport intime avec la théorie que nous venons d'exposer. Cette morale est tout entière dans les trois sceaux de la bouche, de la main et du sein, *tria signacula oris*, *manuum et sinus*, symboles de l'abstention de tous les péchés.

Le *sceau de la bouche* défend tout blasphème, c'est-à-dire toute parole contre la doctrine manichéenne; il défend en même temps de manger de la viande, de boire du vin, du lait, de se servir d'œufs (4).

Le *sceau des mains* défend le meurtre des animaux, la section ou l'ablation des plantes, la récolte des fruits, toutes choses analogues au meurtre, parce qu'elles entravent violemment le développement et la délivrance de la partie lumineuse captive dans ces existences.

Le *sceau du sein* enfin défend le mariage, ou, du moins, la procréation des enfants, parce que la génération implique l'âme lumineuse dans la matière; hors de là l'union charnelle des sexes n'est pas interdite, et ainsi était posée, en principe, la théorie de la plus abominable immoralité; elle ne tarda pas à se développer dans la pratique (1). Mais comme une pareille doctrine était impraticable, à moins de vouloir que la secte mourût de faim en peu de temps ou s'éteignît faute de se reproduire, ce dont ils n'avaient d'ailleurs aucune envie, ils se virent obligés de distinguer certaines classes dans la secte pour arrêter les conséquences des principes posés. Ainsi il y avait une classe d'auditeurs, *auditores,* et une classe d'élus, *electi.* Les auditeurs, les moins parfaits de la secte, ne pouvaient tuer aucun animal, mais ils pouvaient arracher les plantes de toute espèce; ils pouvaient couper, cueillir des fruits (non pas sans péché, il est vrai); ils pouvaient même se marier, mais ils ne devaient pas avoir d'enfants.

Les élus devaient observer la morale manichéenne avec ses trois sceaux; en revanche ils avaient le privilége d'affranchir les parties lumineuses captives dans les plantes en les mangeant; plus ils mangeaient, plus ils affranchissaient la lumière, plus ils délivraient le dieu captif, et l'on racontait que certains élus, par zèle, avaient mangé jusqu'à en mourir. Mais, comme ils ne pouvaient arracher ni couper une seule plante, les au-

(1) Manès, dans *Liber de Fide contra Manichæos, qui Evodio tribuitur*, n. 5, *inter Opp. Augustini*, ed. Maur., t. VIII, *append.*

(2) S. Archel., *Disp. contra Man.*, n. 7-11. Épiph., *Hæres.*, 66, n. 25-31.

(3) *Lib. de Hæres.*, n. 46.

(4) S. August., *Lib. de Hæres.*, c. 46.

(1) S. August., *de Mor. Manich.*, n. 19-67, et *Lib. de Hæres.*, c. 46.

diteurs y étaient tenus pour eux et devaient leur apporter à manger ; les élus leur donnaient en retour l'absolution de la faute qu'ils avaient commise. Aucun Manichéen ne pouvait donner à manger ou à boire à celui qui n'appartenait pas à la secte, parce que celui-ci ne pouvait, en mangeant, affranchir la partie captive, et ne faisait que l'impliquer davantage dans la matière (1).

Ainsi le manichéisme, dans sa partie pratique, était une religion pleine d'insolubles contradictions, une religion de paresse et d'égoïsme.

C'est un phénomène remarquable dans l'esprit humain qu'un système si arbitraire, si contradictoire, se soit précisément targué d'être éminemment raisonnable et se soit impitoyablement moqué de l'aveugle foi de charbonnier des Catholiques. Les magnifiques promesses que les Manichéens faisaient à leurs disciples de leur révéler la vérité et de leur donner la science de toutes choses (2) leur attiraient des hommes jeunes, pleins de talent, poussés par de hautes aspirations, et des femmelettes orgueilleuses qui dédaignaient la foi simple des fidèles (3). Ils traitaient l'Écriture sainte de la manière la plus arbitraire et la plus criminelle, prétendant que les livres de l'Ancien Testament étaient l'œuvre du diable (4), qui y avait mis quelque vérité pour faire passer plus facilement les erreurs dont il était tissu.

Les écrits du Nouveau Testament seuls étaient l'œuvre de Dieu ; de là leurs efforts pour établir la contradiction absolue qui se trouvait entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Mais, comme tout ce qu'enseigne le Nouveau Testament ne s'accommodait pas non plus avec leurs imaginations maladives, ils prétendaient qu'une notable partie du Nouveau Testament était une invention postérieure à l'origine du livre (1). Ils proclamaient spécialement faux et interpolé ce qui dans le Nouveau Testament ne s'accommodait pas avec leur système (2), et surtout la doctrine du péché originel (3). Aussi S. Augustin leur adressait-il avec raison cette apostrophe : « Dites-le franchement, dites que vous ne croyez pas à l'Évangile du Christ ; car, en croyant dans l'Évangile ce qui vous plaît et en rejetant ce qui ne vous convient pas, il est évident que vous croyez en vous-mêmes et non à l'Évangile (4). » Ils allaient si loin qu'ils attribuaient l'Évangile de S. Matthieu et les autres écrits des Apôtres à des auteurs postérieurs (5) qui avaient formé leur récit des débris de ce qu'ils avaient entendu dire et des bruits incertains qu'ils avaient ramassés, et qui avaient mêlé leurs propres opinions semi-judaïques aux paroles réelles de Jésus et des Apôtres (6). Ils prétendaient constater cette assertion par la comparaison critique des Évangélistes et par les contradictions qu'ils y relevaient (7).

Tandis qu'ils rejetaient les Évangiles authentiques et surtout les Actes des Apôtres et quelques Épîtres, ils étaient très-occupés à fabriquer des écrits qu'ils attribuaient à S. Thomas (l'Évangile de S. Thomas), à S. Philippe, enrichissant

(1) S. August., *de Mor. Manich.*, n. 36, 52, 53, 57-60, 65.

(2) Id., *ibid.*, n. 55.

(3) S. August., *de Utilit. cred.*, n. 2, 4 ; *de Genesi contra Man.*, l. 2, n. 38-40 ; *contra Epist. Manich.*, n. 5 et 19.

(4) S. Archel., *Disp. contra Man.*, n. 10, 13, 29, 40.

(1) S. August., *de Mor. Eccles. cathol.*, n. 2 ; *de Mor. Manich.*, n. 35 et 55 ; *Epist.* 82, n. 6.

(2) S. August., *contra Faust.*, l. 16, n. 33, et l. 33, n. 6.

(3) S. August., *Retract.*, l. I, c. 9, n. 6.

(4) S. August., *contra Faust.*, l. 17, n. 3 ; l. 32, n. 19.

(5) Id., *ibid.*, l. 17, n. 1.

(6) Id., *ibid.*, l. 32, n. 7.

(7) Id., *ibid.*, l. 32, n. 16 ; l. 33, n. 2, 3. Cf. les passages remarquables dans Orig., *Comment. in Johannem*, t. X, n. 2 ; *Opp.*, ed. Ruæi, t. IV, [illegible].

ainsi notablement la littérature apocryphe de la Nouvelle Alliance (1).

Mais ce que Manès mettait bien au-dessus de tous les écrits du Nouveau Testament, bien au-dessus des Apôtres, c'était sa personne, qui n'était autre que le Paraclet promis par le Christ (dans le syro-chaldaïque, qui était la langue dont se servait Manès, d'après S. Archélaüs (2), מְנַחֵם, *Menahem* ou *Manem*, signifie le Consolateur, comme παράκλητος, le Paraclet). Il avait reçu la mission d'annoncer la vérité pure et parfaite, qu'on ne trouve que mélangée et défectueuse dans les écrits du Nouveau Testament. Il en appelait aux passages où le futur Paraclet est promis par le Christ (3), sans donner toutefois aucune preuve qu'il fût ce Paraclet promis. Il fallait l'en croire sur parole, ce que ses partisans faisaient sans peine malgré le caractère raisonnable dont ils se vantaient (4). Manès était pour le Nouveau Testament ce que le Christ était pour l'Ancien (5).

On entend communément de nos jours par manichéisme la théorie *dualiste* qui est la base de ce système, suivant lequel l'esprit et la matière forment un contraste inconciliable ou qui du moins considère le mal comme une partie inséparable de la matière, comme un de ses éléments substantiels, et non comme un produit de la liberté.

Les conséquences logiques du système manichéen sont la négation de la résurrection des corps (6), l'adoration

(1) S. August., *Epist.* 64, n. 3. Conf. Cave, *Hist. liter. Script. eccles.*, vol. I, p. 141-143, et *J.-A. Fabricii Bibl. Græc.*, ed. Harles, vol. VII, p. 322.

(2) *Act. Disp. contra Man.*, n. 36.

(3) Et au texte de S. Paul, I *Corinth.*, 13, 9, 10.

(4) S. Archel., *Act. disp. contra Man.*, n. 13, 27, 54. S. August., *Confess.*, l. V, c. 5, et *contra Faust.*, l. 32, n. 6, 15-18; *contra Epist. Manich.*, n. 7.

(5) S. August., *contra Faust.*, l. 32, n. 6, 7.

(6) Théodoret, *Hæret. Fab.*, l. I, c. 26.

du soleil, dont l'essence est celle de Dieu, qui est le Christ même (*vos in die, quem dicunt solis,* SOLEM COLITIS) (1), la profonde vénération pour Manès le Paraclet, l'incomparable maître qui leur a ouvert les cinq régions du monde de la lumière (2), dont ils célèbrent la mort comme leur fête principale (bêma, βῆμα, fête de la chair). Les membres de la secte se reconnaissaient entre eux en se tendant la main droite ; c'était la main qui avait affranchi l'esprit de l'homme primitif (3).

L'organisation de la secte n'était qu'une imitation de la constitution de l'Église. Manès le Paraclet avait, à l'instar du Christ, élu douze apôtres. Cette élection se perpétuait, parce que parmi les élus il y avait toujours douze maîtres, successeurs des douze apôtres. Le treizième, successeur de Manès, était leur chef suprême. Les douze élus sacraient soixante-douze évêques, qui à leur tour ordonnaient les prêtres. Ils avaient aussi des diacres et des missionnaires.

Leur culte s'exerçait dans le plus profond secret. Ils rejetaient ceux des sacrements de l'Église dans lesquels la matière est le véhicule de la grâce. Ils n'attachaient pas de prix au Baptême, tout en le conservant en partie ; ils célébraient l'Eucharistie dans le cercle des élus, mais sans vin, le vin étant à leurs yeux le fiel du diable : *Vinum non bibunt, dicentes fel esse principum tenebrarum* (4). Leurs agapes étaient d'ailleurs des orgies infâmes.

L'hérésie de Manès gagna promptement des partisans, et se propagea en Orient et en Occident, en Perse, en Mésopotamie, en Syrie, en Palestine, en Égypte et en Afrique, en Italie, dans

(1) S. August., *contra Faust.*, l. 18, n. 5. Conf. S. Archel., l. c., n. 36.

(2) S. August., *contra Epist. Manich.*, n. 9.

(3) S. Arch., l. c., n. 7.

(4) S. August., *Lib. de Hæres.*, c. 46.

les Gaules et en Espagne. Cependant l'empereur Dioclétien, par des motifs purement politiques, publia une loi sévère contre l'abominable secte des Manichéens (d'Afrique), qui, disait-il, partie de Perse, royaume hostile à l'empire, agitait et corrompait le paisible et honnête peuple romain. La peine de mort et la confiscation furent prononcées contre les sectaires, dont les chefs périrent sur le bûcher (1).

Les empereurs chrétiens, par des motifs moraux et religieux, cette fois, promulguèrent également et sans relâche des lois sévères contre les Manichéens; tels furent Valentinien I, II et III, Théodose le Grand, Honorius et Théodose le Jeune, Justin et Justinien (2), et c'est un signe certain que cette secte se perpétua dans l'empire romain durant les quatrième, cinquième et sixième siècles.

Parmi les disciples les plus connus et les plus considérés de Manès on compte, outre les trois que nous avons cités plus haut dans la vie de Manès, Akuas (qui donna même dans certaines contrées le nom d'Akuanites à la secte) (3), Adamantus, Faustus, Félix, Fortunatus, Secundinus (que S. Augustin réfute tous dans des ouvrages spéciaux); Aristocritus, qui écrivit un ouvrage de théosophie, θεοσοφία, dans lequel il prétendit démontrer que la religion des Juifs, celle des païens et celle des Chrétiens étaient absolument la même religion (4).

Ces sectaires et plusieurs autres Manichéens non moins célèbres étaient énumérés dans l'antique *Formula receptionis Manichæorum*, dans l'ouvrage cité de Tollius (1), de même que les sept églises principales des Manichéens (2) à Samosate, Laodicée, etc.

(1) *Voir* la loi dans *Baronii Annal.*, ad ann. 287.

(2) Voir *Cod. Theodos.*, l. 16, tit. 5, *de Hæret.*, et *Cod. Justin.*, l. 1, tit. 5, *de Hæret.*

(3) S. Epiph., *Hær.*, 66, n. 1.

(4) *Tollii Insignia itinerarii Italici*, Trajecti, 1696, p. 142.

Mais, à partir d'Archélaüs, ils ne manquèrent pas d'adversaires habiles et puissants, dont les écrits sont en partie perdus, en partie parvenus jusqu'à nous. Parmi ceux-ci nous comptons ceux d'Alexandre de Lycopolis (3); de Sérapion, évêque de Tunis, en Égypte; de Tite, évêque de Bostre, en Arabie; de Didyme l'Aveugle, d'Alexandrie, appartenant tous au quatrième siècle (4); ceux de Fabius, Marius, Victorin d'Afrique (5), de S. Éphrem de Syrie (6), S. Cyrille de Jérusalem (7), S. Épiphane (8), S. Augustin (9), et de plusieurs autres Pères, tels que S. Chrysostome, S. Jérôme, Rufin, Prudence, S. Léon le Grand (accidentellement), et plus tard le savant patriarche de Constantinople, Photius (10).

D'autres ouvrages dirigés contre les Manichéens ont été perdus depuis longtemps, comme ceux de S. Basile le Grand, de l'hérétique Apollinaire, de Diodore de Tarse, d'Eusèbe d'Émèse, d'Héraclien, évêque de Chalcédoine (11).

Malgré toute cette cohorte d'adver-

(1) P. 144.

(2) *Voir* tous les Manichéens célèbres réunis dans *Fabricii Bibl. Græc.*, ed. Harles., vol. VII, p. 318-322.

(3) In Galland., *Bibl. Patr.*, t. IV.

(4) On les trouve en grec et en latin dans *H. Canisii Lect. antiq.*, ed. Basnage, Amstelodami, 1725, vol. I, et dans Galland., *Bibl.*, t. V et VI.

(5) *Victorini Afri liber ad Justinum Manichæum contra duo principia Manich.*, in *Sirmondi Opp. var.*, t. I, et in Gall., t. VIII.

(6) *Serm. polem. adv. hæreses.*

(7) *Catech.* VI.

(8) *Hæres.*, 66.

(9) Dans les ouvrages déjà cités.

(10) *Photii libri IV contra Manich.*, Gr. et Lat., in *J.-C. Wolfii Anecd. Græc.*, Hamburgi, 1722, t. I et II.

(11) On trouve la liste complète des ouvrages dirigés contre les Manichéens dans *Fabricii Bibl. Græc.*, ed. Harles., vol. VII, p. 323-332.

saires savants, malgré la sévérité des lois impériales, malgré la folie de leur système, la secte des Manichéens s'est perpétuée pendant plus de mille ans, d'abord sous leur nom, plus tard sous le nom des Priscillianistes, des Pauliciens, des Bogomiles, des Albigeois et des Vaudois (1).

Cf. Tillemont, *Mém.*, t. IV, *l'Hérésie des Manichéens*, p. 367-411; Beausobre, *Hist. critique de Manichée et du Manichéisme*, Amsterdam, 1734-1739, 2 vol.; Cave, *Histor. liter. Script. Eccl.*, *s. v. Manes*, Basileæ, 1741, vol. I, p. 138-45; Walch, *Hist. Hæres.*, vol. I, p. 685 sqq.; Basnagius, in *Præf. general.*, c. 1, *ad Canisii Lect. antiq.*, v. I, p. 1-10; P.-Th. Cacciari, *Exercitationes in universa Leonis M. opera*, Romæ, 1751, in-fol., p. 1-200 (*Hist. Manichæorum*); A. Néander, *Hist. de l'Égl.*, t. I, part. II, p. 813-59, Hambourg, 1826.

Fessler.

MANIPULE. *Voyez* Vêtements sacerdotaux.

MANNE, מָן, μάννα, aliment dont les Israélites furent miraculeusement nourris dans le désert de Sin.

Le livre de l'Exode (2) et celui des Nombres (3) racontent que la manne tombait avec la rosée sur la terre, et restait, le matin, lorsque la rosée se dissipait, sur la surface du sol, sous la forme d'une poussière granulée, fine, semblable à du givre, blanche et transparente comme le bdolach (*bdellium*) (4), de la grandeur de la semence de coriandre. On la faisait moudre ou on la pilait; on la cuisait ou on la mettait au four pour en faire des gâteaux. Elle avait alors le goût du miel. On devait en ramasser chaque jour un *omer* par tête (suivant Thénius (1) un peu plus de deux litres de Dresde), deux *omers* le sixième jour à cause du sabbat. On ne pouvait la conserver, car elle se corrompait rapidement.

Les exégètes ont prétendu interpréter ce miracle comme les autres prodiges racontés par le Pentateuque, et n'y voir qu'un phénomène naturel. La manne décrite par Moïse, disent-ils, n'était autre chose que la résine encore connue aujourd'hui et employée dans la pharmacie sous ce nom, et qu'on tire de plusieurs arbres et arbustes de l'Europe méridionale et de l'Orient, tels que le *fraxinus ornus*, l'*hedysarum alhagi*, le *tamarix mannifera*, et qui nous arrive en gouttelettes sèches ou en graines. Ces graines sont souvent, à ce qu'il paraît, emportées par le vent et tombent alors comme une rosée de miel, comme un miel aériforme, ἀερομέλι. C'est la manne dont il est question au livre de Moïse, qui la représente comme tombant du ciel.

Mais le récit biblique est absolument contraire à cette explication. Moïse raconte le fait comme un miracle, et il veut qu'on y voie un miracle, parce qu'il a la conviction que c'en est un; l'interprétation naturelle va directement à l'encontre de l'importante signification qu'avaient ce miracle et ceux que raconte ailleurs le Pentateuque, pour le développement spirituel du peuple durant sa pérégrination dans la péninsule sinaïtique. Le Seigneur donne cette nourriture comme une nourriture extraordinaire, qui doit faire reconnaître la grandeur de sa miséricorde (2); la manne est un pain du ciel (3); elle fut considérée comme telle pendant toute la suite des temps; le Psaume 77, 24, la nomme le fro-

(1) *Voy.* tous ces noms dans notre *Dictionnaire.*
(2) Ch. 16.
(3) Ch. 11.
(4) *Voy.* Bdellium.

(1) *Anciennes Mesures hébraïques*, p. 56.
(2) *Exode*, 16, 5-7.
(3) *Ibid.*, v. 4.

ment du ciel ; les Septante traduisent ce passage par ἄρτος ἀγγέλων; le livre de la Sagesse, 16, 20, l'appelle ἀγγέλων τροφή, ce qui veut dire que la manne était envoyée par Dieu d'une manière extraordinaire du haut du ciel, où l'on s'imagine que les anges ont leur résidence. La manne ne se corrompait pas le jour du sabbat comme les autres jours (1); la manne demeura pendant quarante ans la nourriture de mille milliers d'Israélites dans le désert (2). Tous ces détails prouvent que l'historien raconte un miracle, qui, comme tous les miracles opérés en Égypte, avait une base naturelle. La manne naturelle formait la base de la manne surnaturelle, et c'est précisément ce rapport qui confirme le miracle.

La manne actuelle de la péninsule arabique a la forme de gouttelettes transparentes qui sont suspendues aux branches, mais non aux feuilles, du tamaris, طرفا (*tamarix Gallica mannifera*), et qui suintent de l'arbre à la suite d'une piqûre faite par un insecte du genre *Coccus manniparus*. Elles ont l'apparence d'une gomme et sont d'un goût douceâtre. Cette gomme ne se produit souvent qu'au bout de cinq ou six ans. Toute la récolte qu'on en peut faire dans la péninsule entière monte à peine à six quintaux, ordinairement tout au plus au tiers de cette quantité (3). La meilleure manne est la manne orientale, persique, ترنجبين, *Terendschabin* (4).

On explique de diverses manières le nom de manne מָן (*man*) : suivant les uns מָן est une forme aramaïque inusitée pour מָה, *quid ?* Les Israélites, ne sachant ce qu'était ce phénomène extraordinaire, se demandèrent (1) : מָן (= מָה) הוּא « Qu'est-ce que cela ?» et la question demeura le nom de la chose. Cette explication anomale n'est pas facile à admettre et n'est pas nécessaire d'après le texte. Il y a un jeu de mots, comme il arrive souvent dans l'Écriture, mais qui laisse subsister le fait en lui-même. Les Israélites nomment généralement le pain מָן = مَنّ, c'est-à-dire don, présent; ne sachant pas ce que c'était que ce phénomène, *quid ?* מָה, ils lui donnèrent le nom qui désigne un don, un présent en général. Le Lexique de Kimchi interprète de même. KÖNIG.

MANSI (JEAN-DOMINIQUE), d'une famille patricienne de Lucques, naquit dans cette ville le 16 février 1692. Quoique fils aîné, il se voua à l'état ecclésiastique, entra dans la congrégation des Clercs réguliers de la Mère de Dieu, fondée à Lucques par Jean Léonard (en 1583), professa la théologie pendant plusieurs années à Naples, fut rappelé par son archevêque, Fabius Colloredo, et nommé son théologien. Mansi, désireux d'augmenter ses connaissances, d'entrer en rapport avec les savants les plus renommés de son époque, et de mettre à profit les grandes bibliothèques de l'Europe, parcourut l'Italie, l'Allemagne et la France. A son retour il fonda une académie qui devait s'occuper spécialement d'histoire ecclésiastique et de liturgie. Ses savants travaux lui valurent une renommée européenne. En 1765 le Pape Clément XIII le nomma archevêque de Lucques. Mansi mourut quatre ans après son élévation, le 27 septembre 1769, à l'âge de soixante-dix-sept ans.

(1) *Exode*, 16, 24.
(2) *Ibid.*, v. 35.
(3) Cf. Robinson, I, 189. Schubert, *Voyages*, II, 347.
(4) Cf. Gmelin, *Voyage en Perse*, III, 28. Niébuhr, *Récits*, 145. Burckhardt, *Voyages*, II, 662.

(1) *Exode*, 16, 15.

Ses travaux sont très-nombreux et de trois espèces principales : ce sont des traductions, de nouvelles éditions d'œuvres anciennes, et des ouvrages originaux.

Ainsi il traduisit du français en latin le grand Dictionnaire de la Bible de Dom Calmet, son volumineux commentaire sur la Bible, et d'autres dissertations, Lucques, 1730-38 (1). Après cette publication il s'occupa, entre 1738 et 1759, de l'excellente édition, en trente-huit vol. in-fol., des Annales de Baronius, avec la continuation par Raynauld et la Critique de Pagi. Il ajouta cette critique à chaque passage, au bas du texte, et y joignit d'autres notes et un *Apparatus*. En outre il publia diverses éditions nouvelles, augmentées de notes, etc. : 1° de l'*Historia eccles.* de Natalis Alexandre, en neuf vol. in-fol. (2) ; 2° de l'*Hist. eccl.* de Graveson (3); 3° de la *Nova et vetus Eccl. Disciplina* de Thomassin; 4° de la *Théologie morale* de Reiffenstuel et de Laymann (4); 5° du *Martyrologe* de S. Jérôme ; 6° des *Mélanges* de Baluze ; 7° de la *Bibliotheca mediæ et infimæ Latinitatis* de Fabricius, etc. ; 8° des *Orationes politicæ et ecclesiasticæ Pii II*, et d'autres.

Mais son œuvre capitale fut sa collection des conciles, le plus grand recueil de ce genre qui existe et le plus riche en documents, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Florence 1759, dont trente et un vol. in-fol. parurent. Malheureusement Mansi n'était arrivé qu'au quinzième siècle (sauf quelques documents), tandis que la collection de Hardouin, en douze vol. in-fol., va jusqu'au commencement du dix-huitième siècle. L'impression du recueil de Mansi n'est pas non plus toujours correcte.

Avant cette publication, et comme prélude, il avait fait paraître, en 1748-52, six volumes in-fol. de suppléments aux collections antérieures. Outre cela Mansi publia :

1. *Tractatus de casibus et excommunicationibus episcopis reservatis*, Lucq., 1724, in-4°;

2. *De Epochis conciliorum Sardicensium et Sirmiensium*, 1746, in-4°, contre lequel Mamachi s'éleva avec force (1);

3. *Epitome doctrinæ moralis ex operibus Benedicti XIV depromptæ*, Venise, 1770;

4. *De insigni codice Caroli Magni ætate scripto et in bibliotheca majoris ecclesiæ Lucensis servato.*

Plusieurs manuscrits de Mansi sont demeurés inédits. On a une biographie de ce savant prélat par Zatta, *Comment. de vita et scriptis J.-D. Mansi, etc.*, Venet., 1772.

Cf. *Biograph. univ.*, t. XXVI, et Sartesch, *de Scriptoribus congregationis Clericorum reg. Matris Dei.*

MANSIONATICUM. *Voyez* IMPÔTS.

MANSUS. On nommait ainsi dans l'empire frank, sous les Carolingiens, la portion de biens-fonds d'une église paroissiale qui devait rester libre de tout impôt (*mansus integer*) (2). On n'est pas d'accord sur l'étymologie du mot : Eichhorn (3) le fait venir de *manere*, Birnbaum (4) et d'autres de *manumissio*. Dans tous les cas *mansus* désigne un bien-fonds par lequel un affranchi et sa postérité sont encore en un certain rapport avec le patron. C'est pourquoi la formule de cet affranchissement incomplet avait lieu en ces ter-

(1) *Voy.* CALMET.
(2) *Voy.* ÉGLISE (histoire de l').
(3) *Voy.* GRAVESON.
(4) *Voy.* REIFFENSTUEL, LAYMANN.

(1) *Voy.* MAMACHI.
(2) *Capp. Reg. Franc.*, l. I, c. 85; c. 24, c. XXIII, quæst. 8.
(3) *Const. civile*, p. 152.
(4) *Nature légit. de la dîme*, p. 174, obs. 73.

mes : *Cum peculio suo maneat sub patrocinio*, tandis que, dans l'affranchissement parfait, il était dit : *Peculiare, in quo ante laboravit, cessum in perpetuum habeat*(1). Le concile de Tolède dit, dans le sens de la formule précédente (2), des ecclésiastiques qui font des donations ou des legs à une église : *Liceat iis aliquos de familia ejusdem ecclesiæ manumittere, ita ut cum peculio et posteritate sua sub patrocinio ecclesiæ maneant.* On nommait ces espèces de vassaux *mansionarii.* Ainsi un *mansus* comprenait environ autant de terre qu'un *mansionarius*, un ouvrier, un manœuvre, pouvait en cultiver habituellement. Mais on ne comprenait pas parmi ces *mansus* exempts d'impôts les biens-fonds que les rois franks avaient, par une munificence particulière, donnés à une église, et qui étaient, dans la règle, une propriété absolument libre de l'église (3).

Cf. Bénéfice ecclésiastique.

Permaneder.

MANTEAU (saisie du), solennité particulière en usage chez les Juifs pour confirmer un contrat, et surtout ratifier des promesses de mariage. On se liait solennellement, en présence de deux témoins dignes de foi, qui étendaient devant eux un morceau de drap ou un manteau, que les fiancés ou les contractants en général devaient toucher pour ratifier l'engagement qu'ils venaient de prendre.

MANTOUE, capitale de la délégation de ce nom dans le gouvernement de Milan, appartenant au royaume lombard-vénitien. La délégation compte 235,000 habitants. La ville de Mantoue est le siége d'un évêque et compte environ 28,000 habitants; elle est à dix-sept milles de Milan et autant de Venise. Située au bord d'un lac formé par le Mincio, Mantoue est une ville fortifiée par la nature et par l'art. Son climat est malsain en été, à cause des marais qui l'environnent. On y remarque le palais, bâti en forme de T, appelé le palais *del Te*, le palais de justice, quelques palais de la noblesse (Arco, Collorédo), une belle cathédrale, dix-huit églises paroissiales, renfermant beaucoup de monuments, un lycée avec une bibliothèque considérable, de grandes places, entre autres celle dite de *Virgile*, l'académie Virgilienne des beaux-arts, un hôpital, les bâtiments de l'université fondée en 1625. Le duché de Mantoue appartint d'abord au royaume des Lombards, puis au royaume d'Italie. Au commencement du quatorzième siècle il tomba au pouvoir des Bonacolfi. Louis de Gonzague, d'origine allemande, chassa les Bonacolfi et se déclara maître de Mantoue sous le titre de vicaire de l'empire. Les seigneurs de Mantoue se nommèrent d'abord capitaines, puis, à partir de l'empereur Sigismond, marquis ou margraves, et enfin, à partir de Charles-Quint, ducs. En 1707 le duc de Mantoue Charles IV s'étant laissé entraîner à prendre parti contre l'empereur, les Impériaux occupèrent le pays, et depuis lors l'Autriche y est restée, jusqu'au moment de la guerre d'Italie en 1859 (à l'exception de la période de la république cisalpine, de 1796 à 1814).

Du temps des Romains Mantoue était une ville savante. La patrie de Virgile (Andes) était dans son voisinage. Depuis l'ère chrétienne Mantoue reconquit son ancienne renommée. Divers conciles s'y réunirent : le premier, en 835, en présence de deux légats du Pape; il s'agissait d'une contestation née entre les patriarches du Frioul et de Grado. Le conflit fut décidé par la reprise de quelques diocèses situés dans le patriarcat de Grado en Istrie et adjoints au pa-

(1) *Formul. Sirmond.*, 12.
(2) *Concil. Tolet. IV*, ann. 633, c. 69 (c. 3, X, *de Rebus eccl. alien. vel non*).
(3) *Conc. Aurel. I*, ann. 511, c. 5.

triarcat du Frioul. Dans un autre concile de 1064 l'élection du Pape Alexandre II fut confirmée, et l'antipape, que l'empereur Henri III (1) avait opposé au pontife légitime, fut condamné, dans la personne de Cadalous, évêque de Padoue, qui avait pris le nom d'Honorius II (2).

En 1459 eut lieu à Mantoue le remarquable congrès des princes que Pie II avait convoqués pour délibérer avec eux sur les moyens de continuer la guerre contre les Turcs. Les souverains montrèrent autant d'indifférence que Pie fit éclater de courage et d'enthousiasme. Le Pape attendit longtemps l'arrivée des princes; la plupart d'entre eux étaient divisés d'intérêts; la couronne de Hongrie était une matière de querelle entre le roi Matthias et l'empereur.

Celui-ci fit agréer ses excuses au Pape, qui avait été autrefois son secrétaire, sous le nom d'Ænéas Sylvius, en mettant en avant les affaires sérieuses qui l'empêchaient de comparaître en personne. Le Pape lui en fit des reproches. Enfin un certain nombre de princes étant arrivés à Mantoue, le Pape ouvrit le congrès (21 juin 1459) malgré le déplaisir qu'éprouvaient la plupart des membres présents, et les gens de la cour papale eux-mêmes, de se trouver à Mantoue, qui leur paraissait un endroit marécageux, où l'on n'entendait que des grenouilles.

Cependant peu à peu les députés des États les plus divers arrivèrent au rendez-vous, notamment ceux de Philippe, duc de Bourgogne, et ceux de France et des États d'Italie. Le 26 septembre le Pape adressa au congrès un discours qui dura près de trois heures sur la nécessité d'une expédition contre les Turcs, sur les moyens de la faire et le contingent à fournir par tous les États. Après le Pape le cardinal Bessarion (1) parla dans le même sens. Les Allemands, invités à déterminer leur contingent, ne purent tomber d'accord; la désunion éclata entre les députés de l'empereur, ceux des princes d'Allemagne et des États de l'empire, désunion à laquelle contribua notamment le célèbre juriste Grégoire de Heimbourg (2), député d'Albert, duc d'Autriche. Enfin les princes promirent au Pape 32,000 hommes d'infanterie et 10,000 de cavalerie. Les autres mesures nécessaires pour mener l'entreprise à bonne fin devaient être prises dans deux diètes fixées l'une à Nurenberg, l'autre à Wiener-Neustadt. Le Pape désigna l'empereur Frédéric comme généralissime de l'expédition. Malheureusement la désunion, les conflits qui régnaient entre les princes sur lesquels le Pape devait le plus compter alors, firent manquer l'entreprise résolue par le congrès de Mantoue. Les conférences, les conseils qu'on se fatigua de tenir ne purent ranimer l'intérêt pour la guerre sainte parmi les princes d'Allemagne, occupés de leurs tristes démêlés personnels. Il fallut tout l'enthousiasme de Pie II pour aller jusqu'au bout. Le Pape avait, inutilement d'ailleurs, adressé au sultan Mahomet une longue lettre dans laquelle, en prenant pour base l'écrit de Cusa, *Cribratio Alcorani*, il lui démontrait la vérité du Christianisme et les erreurs de l'islamisme. Pie II, quoique souffrant, et confiant en Dieu et en une armée de plus de 88,000 hommes, commandée par le valeureux Scanderbeg, se rendit en personne à l'armée des croisés; mais il succomba en route à ses souffrances, après avoir chaudement recommandé aux cardinaux qui l'entouraient la guerre sainte qu'on allait entreprendre. — Le Pape avait

(1) *Voy.* HENRI III.
(2) *Voy.* HONORIUS II.

(1) *Voy.* BESSARION.
(2) *Voy.* GRÉGOIRE DE HEIMBOURG.

aussi profité du congrès de Mantoue pour promulguer une sévère défense d'en appeler des jugements du Saint-Siége.

Cf. Gobelin et d'autres historiens du temps et l'art. ITALIE. DUX.

MANUEL (BÉNÉFICE). *Voyez* BÉNÉFICES ECCLÉSIASTIQUES.

MANUEL Ier (COMNÈNE), empereur de Constantinople de 1143 à 1180, est connu plus particulièrement à cause de la seconde croisade, qui eut lieu sous son règne. Après s'être distingué dans plusieurs guerres, il succéda à son père Jean II, par la volonté de ce prince, à l'exclusion de son frère aîné Isaac, sur un trône singulièrement ébranlé. Son père s'était allié à l'empereur Lothaire (1) contre Roger de Sicile; il avait renouvelé cette alliance avec Conrad (2) et demandé comme sceau de cette amitié la main d'une princesse impériale pour son fils Manuel. Conrad y consentit et lui destina la sœur de l'impératrice Gertrude, nommée Berthe. La fiancée partit pour la Grèce; mais elle ne trouva plus Jean II en vie. Son union ne fut pas heureuse. Irène, c'était le nom qu'elle avait pris comme impératrice, s'efforça en vain par sa vertu et sa douceur de gagner le cœur de son époux et de l'arracher à l'empire des concubines auxquelles il s'était livré.

Au dehors Manuel eut d'abord à combattre les Turcs. Les premières années de son règne furent remplies de joies et d'espérances; mais les vices qu'il avait cachés d'abord éclatèrent de toutes façons; il se montra aussi orgueilleux que cruel et traita ses sujets comme des esclaves livrés à ses caprices.

Lorsque la croisade eut été résolue, Manuel promit l'accueil le plus amical aux souverains qui la dirigeaient, à Conrad III, empereur d'Allemagne, et à Louis VII, roi de France. Mais ce prince parjure fit en même temps avertir le sultan d'Iconium du danger qui le menaçait, et, lorsque Conrad aborda à la tête de son armée, Manuel, loin de lui témoigner aucun intérêt, le reçut avec une défiance extrême, et lui opposa un corps d'observation, précaution que les résultats de la première croisade justifiaient à certains égards. En effet les soldats allemands se permirent encore cette fois toutes sortes d'excès. Manuel, pressé de se débarrasser de ces hôtes incommodes, fit transporter l'armée des croisés au delà du Bosphore. Les deux beaux-frères s'étaient réconciliés par là, sans du reste se voir ni se parler.

Cependant Manuel avait eu une entrevue dans son palais avec Louis VII et l'avait reçu d'une manière fort hospitalière; mais, ayant hâte de s'en délivrer comme des Allemands, il fit répandre dans Constantinople le bruit que l'armée des croisés allemands avait eu un plein succès, et exigea à une seconde entrevue que l'armée française lui prêtât serment, comme la première armée des croisés l'avait fait à l'égard de son aïeul Alexis. Il demanda en même temps pour son neveu une parente du roi en mariage. A ces conditions il promettait son assistance. L'armée prêta serment à contre-cœur; le comte de Dreux emmena la malheureuse fiancée du neveu de Manuel, qui était sa parente, pour l'enlever à une alliance si indigne d'elle.

Enfin Manuel ne fut pas le dernier à contribuer à l'insuccès de la seconde croisade par les fausses indications qu'il donna à l'armée, par les retards qu'il mit à lui fournir les vivres nécessaires, par toutes les ruses et les fourberies qu'il mit en jeu pour l'abuser.

Nous n'avons point à nous occuper ici des guerres qu'il eut à soutenir contre Roger, contre les Hongrois et les Turcs; nous n'avons plus qu'à considérer ses rapports avec l'Église latine.

Marié en secondes noces avec Marie,

(1) *Voy.* LOTHAIRE.
(2) *Voy.* CONRAD III.

fille de Raymond, prince d'Antioche, il traita en général avec une certaine bienveillance les Latins de son empire durant tout son règne ; il embellit leurs églises et s'attira par là leur reconnaissance. Profitant de ces dispositions favorables, le Pape Adrien IV (1154-1159) engagea Basile, archevêque de Thessalonique, à essayer la réunion de l'Église grecque avec l'Église latine. La tentative échoua devant le mauvais vouloir qui animait les Grecs à l'égard du Pontife de Rome (1). Cependant, lorsqu'après la mort d'Adrien l'empereur Frédéric Ier se fut déclaré contre son successeur, Alexandre III, en faveur de l'antipape Victor, Manuel, en réponse à une lettre de Louis, roi de France, se recommanda aux prières d'Alexandre III comme à celles d'un Pape digne du trône, lui écrivit, à la nouvelle des préparatifs d'une troisième croisade, en se déclarant prêt à y concourir, et en lui demandant en même temps de nommer un cardinal chargé de suivre l'armée pour maintenir l'ordre. La croisade projetée n'eut pas lieu.

En 1160 Manuel fit offrir au Pape son concours contre les violences de Frédéric Ier ; mais il posait pour condition que le Pape transmettrait désormais la couronne de l'empire romain aux souverains de Byzance, à qui elle appartenait de droit, et promettait en retour de mettre le Pape en possession de toute l'Italie et de réaliser l'union des deux Églises. Après deux années de négociations à ce sujet le Pape déclara qu'il était tout dévoué à la réconciliation des deux Églises, mais que, ne voulant pas troubler la paix entre les princes chrétiens, il ne pouvait entrer dans les vues de Manuel relatives à la couronne de l'empire d'Occident. Cette réponse mit un terme aux négociations, mais elle ne rompit pas l'amitié des deux souverains. L'empereur envoya des députés au troisième concile de Latran et se prononça toujours en faveur de l'orthodoxie. Il secourut même l'Italie envahie par Frédéric Ier, et, malgré cela, il rechercha et obtint l'alliance de Frédéric et des princes russes dans la guerre qu'il eut à soutenir contre les Hongrois.

Quant au gouvernement de l'Église grecque, Manuel voulut être maître absolu, et, comme beaucoup de ses prédécesseurs depuis Justinien, décider même dans les questions dogmatiques, par exemple dans la controverse élevée sur cette question : « Mon Père est plus grand que moi. »

Du reste il s'appliqua à embellir les églises et protégea les couvents et les moines. En 1158 il déclara les moines propriétaires légitimes de tous les biens qu'ils possédaient alors, les garantit par là contre l'avidité du fisc et la convoitise des particuliers, et mit un terme à une foule de procès; mais il leur défendit de faire de nouvelles acquisitions à l'avenir. Il désira aussi que les couvents fussent bâtis loin des villes et des villages, pour les garantir de la corruption, fit élever aux bords de la mer Noire un monastère modèle, et y plaça de pieux moines auxquels il assigna des revenus sur la caisse de l'État. Toutefois, la tyrannie qu'il exerçait dans l'État, il la transportait dans les affaires de l'Église. Son opinion devait avoir force de loi, et plus d'un évêque expia sa résistance par la déposition et l'exil. Il décréta, en vertu de son autorité souveraine, l'abolition de toute une série de fêtes religieuses, et ordonna que la matinée seule de certaines fêtes fût réservée au culte, tandis que l'après-midi serait consacrée aux affaires civiles. Son administration devint si arbitraire et si mauvaise, la misère devint si grande que les pauvres, depuis longtemps esclaves des riches, finirent par aliéner

(1) *Voy.* Grecque (Église).

jusqu'à leur personne. Cependant l'empereur avisa à ce mal, et, cédant à un bon mouvement, comme il en avait parfois au milieu de ses débordements, il ordonna par un édit que la liberté fût rendue à tous ceux qui étaient nés libres.

Cf. Lebeau, *Hist. du Bas-Empire*, Paris, 1834, t. XVI, p. 63-305, et les sources qu'il indique dans son ouvrage.

FEHR.

MANUSCRITS DE LA BIBLE. Nous traiterons dans cet article des manuscrits de l'Ancien et du Nouveau Testament.

I. MANUSCRITS DE L'ANCIEN TESTAMENT.

1. *Manuscrits des livres protocanoniques hébreux.* — Les Hébreux consacrèrent dès les temps anciens l'attention la plus scrupuleuse à la copie exacte et correcte des exemplaires hébraïques de la Bible. Cela ressort non-seulement des détails et des prescriptions que contient à ce sujet, pour les copistes, le Talmud, ainsi que le Traité des Sophérim, סופרים, adopté par le Talmud, quoique ne lui appartenant pas dans le principe, mais encore du respect religieux que les Hébreux, comme on le sait, montrèrent de tout temps pour leurs livres sacrés. On voit dans le Traité Taanith (1) du Talmud de Jérusalem (2) qu'ils comparaient entre eux les bons manuscrits, surtout les exemplaires du Temple, pour corriger les exemplaires dont ils se servaient. Il s'est conservé des traces de ces corrections dans certains points, comme Issur et Tikun Sophérim, Keri Velo Ketib (3), mentionnés par le Talmud et passés dans la Massore.

(1) Fol. 68, 1.
(2) Cf. Lightfoot, *Opp.*, II, 284.
(3) Cf. *Revue trimestr. de Tubing.*, ann. 1848, p. 600 sq.

Cependant le Pentateuque samaritain et les anciennes versions prouvent que, malgré le soin apporté aux manuscrits, les nombreuses copies de l'antiquité étaient fautives et différaient entre elles en beaucoup de points. Les efforts postérieurs des talmudistes ne purent aboutir à constituer un texte d'une forme fixe et exempt de fautes. Les interprétations arbitraires qu'ils se permirent pour démontrer leurs opinions rabbiniques (1) furent et devaient être plus nuisibles que favorables à l'intégrité du texte.

Ce ne fut qu'après la clôture du Talmud que les Massorètes revirent, vocalisèrent et accentuèrent le texte hébraïque de la Bible, conformément à la tradition orale qui avait été peu à peu écrite, et, quoique les docteurs restassent encore un certain temps sans le régler d'après les décisions de la Massore, comme, par exemple, le célèbre Saadia Haggaon (2), ce texte massorétique devint le seul texte biblique hébraïque usité et ayant autorité.

C'est le texte qu'à quelques exceptions près, tout à fait insignifiantes, les manuscrits de la Bible hébraïque conservés jusqu'à nous nous offrent encore. Ils n'ont pas d'ailleurs une très-haute antiquité, parce que, en vertu d'une prescription du traité des Sophérim (3), les exemplaires corrects destinés au service de la synagogue, lorsqu'ils étaient usés, devaient être soigneusement cachés ou anéantis, pour n'être pas profanés.

Ainsi aucun des manuscrits qui ont une date ne remonte au delà du onzième siècle, et il en est peu de ceux qui n'ont pas de date qui soient considérés comme étant beaucoup plus âgés. Rossi ne

(1) Cf. *Revue trim. de Tubing.*, ann. 1842, p. 19.
(2) Conf. Dukes, *Documents d'Hist. littér.*, p. 82.
(3) Cf. de Rossi, *Var. Lect.*, *prol.*, p. XVI.

connaît que quelques manuscrits qui, dans son opinion, proviennent du huitième siècle, et il n'en sait qu'un seul qu'il croit pouvoir attribuer au neuvième ou au dixième. En revanche le *Codex Vindobonensis*, le *Codex Malatestianus* et le *Codex Mediceus* appartiennent déjà au onzième siècle (1). Par conséquent il est presque impossible de trouver autre chose dans les manuscrits que le texte massorétique. Comme, du reste, il était difficile de faire des manuscrits sans faute, d'après les règles de la Massore, si on n'avait devant soi un bon exemplaire massorétique, il en résulta bientôt l'habitude de se servir, comme de manuscrits modèles, de certaines copies qui avaient des avantages incontestables sur d'autres et qui avaient été corrigées et revues avec un soin particulier. Quoique nous ne les connaissions plus que d'après les écrits des plus anciens rabbins, qui les invoquent souvent, cette connaissance a encore quelque importance pour nous, tant à cause du crédit dont ils jouirent autrefois qu'à cause de l'influence qu'ils eurent sur la forme de notre texte biblique hébraïque actuel. Les plus importants de ces manuscrits sont le *Codex de Jérusalem*, ספר ירושלמי, et le *Codex de Babylone*, ספר בבלי.

Le premier a pour auteur Aaron-ben-Mosche, de la tribu d'Asser, nommé, par ce motif, tout simplement Ben-Ascher; il obtint une grande autorité surtout à Jérusalem et en Palestine. Ce fut d'après lui qu'on transcrivit les manuscrits de la Palestine.

Le second est attribué à Mosche-ben-David, de la tribu de Nephtali, et, par ce motif, appelé Ben-Naphtali, qui obtint le même honneur à Babylone. De là naquit, d'elle-même, la distinction des manuscrits israélites, c'est-à-dire palestiniens, ספרי ישראל, et des manuscrits babyloniens, ספרי בבל. Ce *Codex* de Jérusalem servit d'original pour corriger les manuscrits de la Bible et pour en faire des copies nouvelles, non-seulement à Jérusalem et en Palestine, mais plus tard en Égypte; il servit même à Maimonides; c'est pourquoi il est connu aussi sous le nom de *Codex égyptien*. Il peut, par conséquent, être considéré, à peu près, comme la base du texte biblique hébraïque répandu plus tard en Occident. En outre on cite comme manuscrits modèles le *Codex Hillelianus*, ספר הללי ou הלאלי (Kimchi, sepher schoraschim, s. v. שום), qui provient de Hillel le Jeune, mais qui ne fut employé qu'en Espagne, et seulement, à ce qu'il paraît, dans certaines localités, comme un modèle; puis le *Codex Sinaï*, ספר סיני, et le *Pentateuque de Jéricho*, חומש יריחו; mais ni l'un ni l'autre ne paraissent avoir eu d'influence sur la forme du texte massorétique (1).

Les manuscrits bibliques hébreux conservés jusqu'à nos jours sont ou des *rouleaux de la synagogue*, ou des *manuscrits privés*.

Les premiers, destinés à la lecture officielle, ne renferment que les parties de la Bible qui sont publiquement lues dans les synagogues, par conséquent le Pentateuque, les Prophètes, le livre d'Esther. Ils sont écrits en caractères carrés, sans voyelles ni accents, mais avec les lettres extraordinaires, *literæ majusculæ, minusculæ, inversæ, suspensæ*. Le traité Sophérim renferme une foule de recommandations et de prescriptions minutieuses, tant par rapport aux matériaux dont on se sert que par rapport à la manière d'écrire le manuscrit. Les rouleaux doivent être écrits avec de l'encre

(1) De Rossi, l. c., p. XVII.

(1) Cf. Hottinger, *Thesaur. philol.*, p. 106 sq. Carpzow, *Critica sacra*, p. 370 sq. De Rossi, *Var. Lect.*, *proleg.*, p. XXIII sq.

noire; une seule lettre écrite avec une encre d'une autre couleur, ou en or, rend la copie profane et impropre au service de la synagogue. Toute espèce d'encre noire n'est pas permise non plus; l'encre est inacceptable quand il y entre du charbon, du vitriol, de la gomme, de l'eau corrompue. Il faut la préparer avec de la suie provenant d'huile ou de poix brûlée, pétrie avec du miel et durcie; quand on veut écrire on liquéfie la masse dans de l'eau de galle (1). Puis on ne peut écrire que sur des peaux provenant d'animaux purs, n'étant pas poreuses ou tellement minces que l'écriture y soit transparente. La peau peut servir quand la bête n'aurait pas été régulièrement abattue; il faut, toutefois, préférer la peau d'un animal qui a été tué à celle d'une bête qui est morte naturellement. La peau doit avoir été préparée avec l'intention d'en faire la matière d'un rouleau de synagogue. Les peaux préparées par des Chrétiens, des païens, des Samaritains, en général par des ouvriers non israélites, sont impropres, parce que les Juifs seuls peuvent avoir l'intention exigée pour cette préparation (2). Comme la copie est encore plus importante que la simple préparation du matériel, et que c'est elle surtout qui demande l'intention voulue, on comprend que les rouleaux des synagogues ne doivent être écrits que par des Juifs. Les copies écrites par des païens sont enterrées; celles qui proviennent des hérétiques, brûlées (3). Le copiste se prépare d'une manière particulière à son travail; il prend pour original un exemplaire authentique, et, en le copiant, regarde chaque lettre avant de la copier, pour éviter toute faute. L'espace entre deux lettres d'un

(1) Cf. Schickard, *Jus regium Hebræorum*, ed. Carpzow, p. 96.
(2) Cf. Schickard, l. c., p. 89 sq.
(3) Schickard, l. c., p. 126.

même mot doit être de l'épaisseur d'un cheveu ou d'un fil, entre deux mots de l'épaisseur d'une lettre étroite, entre deux paraschen de la largeur de neuf lettres, entre deux livres de la largeur de trois lignes. Les deux cantiques du Pentateuque (1) doivent être écrits par versets. Le copiste ne doit pas écrire le nom de Dieu avec une plume nouvellement trempée dans l'encre, et, quand en l'écrivant il serait salué par un roi, il ne pourrait rendre le salut avant d'avoir fini d'écrire le nom, etc. (2). La copie terminée est soumise à un rigoureux examen, et, si elle n'a que peu de fautes, on les corrige; si elle a plus de deux fautes sur une page elle ne peut servir et on l'enterre (3). La copie trouvée propre à la lecture, après la révision, est fixée, par ses deux extrémités, avec des cordes à boyaux d'animaux purs, à deux cylindres autour desquels on la roule, et alors elle peut être employée dans la synagogue.

Les prescriptions ne sont pas aussi sévères pour les manuscrits privés; la matière en est abandonnée au choix du copiste. On prend pour cela des peaux animales ou du parchemin, souvent aussi du papier de coton et du papier commun; on écrit avec de l'encre noire, souvent les voyelles et les accents avec une autre encre; on dore ou orne volontiers les lettres initiales de couleurs différentes; le format est, à volonté, *in-folio*, *in-quarto*, *in-octavo*, et parfois *in-douze*.

L'écriture ordinaire est l'alphabet quadrangulaire, ou encore l'écriture cursive des rabbins. Ordinairement on copie toute la Bible hébraïque, et on ajoute de temps à autre au texte hébreu une traduction, le plus souvent la version chaldaïque, qu'on place dans une co-

(1) *Exode*, 15; *Deutér.*, 32.
(2) Conf. Eichhorn, *Introd. à l'Anc. Test.*, 4e éd., II, 461.
(3) *Menachot.*, fol. 29. *b*.

lonne à côté du texte, ou dans la même colonne que le texte, ligne par ligne. Parfois on ajoute encore la petite et la grande Massore, l'indication des paraschen et des haphtaren, et un commentaire rabbinique estimé. Dans ce cas, en général, le texte et la traduction sont en regard, et l'espace intermédiaire est occupé par la petite Massore, tandis qu'en haut et en bas du texte se trouve la grande Massore, et le reste de l'espace tout autour est rempli par les commentaires. Les différents livres sont séparés les uns des autres par des blancs, ou occupés par des sentences pieuses, ou par le nombre des chapitres et des versets du livre précédent. L'ordre dans lequel se suivent les livres des Prophètes et des hagiographes n'est pas le même dans tous les manuscrits. Les uns, notamment les manuscrits allemands, suivent la série talmudique, mais sans rigueur; les autres, tels que les manuscrits espagnols, se rattachent davantage à la Massore, mais également sans rigueur et sans unanimité. Les deux séries, celle du Talmud et celle de la Massore, étant également autorisées, les copistes crurent qu'ils n'étaient tenus rigoureusement ni à l'une ni à l'autre (1).

Il n'est pas facile en général de déterminer l'âge de ces manuscrits. L'écriture carrée présente dans les divers manuscrits quelques différences de caractères; ces différences ne prouvent pas la diversité du temps, mais celle des contrées dans lesquelles les manuscrits sont nés. La forme carrée et régulière des lettres marque l'origine espagnole, tandis que la forme éraillée, serrée et en losange, appartient aux manuscrits allemands; ceux qui proviennent de l'Italie tiennent le milieu entre les deux. La présence ou l'absence de la Massore, celle des points-voyelles et des accents, ne peut pas non plus servir de règle, parce que ces choses manquent souvent dans les manuscrits qui, d'après les indications, sont de date assez récente, tandis qu'on les trouve dans des manuscrits anciens. D'ailleurs il ne paraît pas qu'il se soit conservé de manuscrit du temps de l'introduction des points-voyelles et des accents. D'autres marques, auxquelles on a voulu s'attacher pour déterminer la valeur des manuscrits, ne sont pas plus sûres, telles que la simplicité de l'écriture, la pâleur ou la revivification de l'encre, l'usage fréquent de lettres extraordinaires, la couleur jaune du parchemin (1). Les inscriptions seules donnent des solutions certaines de l'âge des manuscrits, à moins qu'elles n'y aient été mises expressément pour tromper le lecteur. Parfois elles manquent, parce que les dernières feuilles ont souffert, ou parce qu'on ne peut pas facilement les déchiffrer, comme par exemple la signature du manuscrit de Reuchlin (2); ou bien encore elles sont l'œuvre de l'imposture, comme on le voit dans un manuscrit du couvent des Dominicains de Bologne, qui est désigné, par une addition qu'on trouve non pas à la fin, mais au milieu du livre, comme l'autographe d'Esdras (3).

Quant à la valeur relative des manuscrits, il est difficile de prononcer un jugement général (4). Toutefois David Kimchi et Élias Lévita donnent la préférence aux manuscrits espagnols, non pas seulement à cause de leur beauté calligraphique, mais à cause de leur plus grande correction (5), et de nouvelles recherches ont plutôt confirmé

(1) Conf. Herbst, *Introd. à l'Anc. Test.*, I, 124 sq.

(1) Conf. Eichhorn, *Introd. à l'Anc. Test.*, 4e éd., II, 557 sq.

(2) Cf. Carpzow, *Crit. sacra*, p. 375.

(3) Carpz., l. c., p. 366.

(4) Cf. Eichhorn, *Introd.*, II, 565.

(5) Cf. Richard Simon, *Hist. crit. de l'Anc. Test.*, Amsterd., 1685, p. 121.

qu'infirmé ce jugement (1). Les manuscrits écrits avec les caractères cursifs des rabbins sont plus récents et de moindre valeur ; parfois ils sont écrits assez rapidement, avec beaucoup d'abréviations, sur du papier de coton ou du papier commun.

Les manuscrits des Juifs de l'Asie centrale, notamment de la Chine, n'ont, autant qu'on les connaît jusqu'à présent, rien de particulier ni quant au contenu ni quant à l'écriture (2).

2. *Livres deutérocanoniques grecs.* — Ces livres ont été originairement écrits en hébreu ou en chaldaïque, sauf les deux livres des Machabées et de la Sagesse, mais ils n'ont pas été comptés parmi les livres saints par les Juifs de la Palestine ou parlant hébreu. En revanche les Juifs hellénisants, qui lisaient l'Ancien Testament dans la version alexandrine, admirent ces livres deutérocanoniques dans le recueil biblique et les tinrent pour sacrés et divins. C'est ainsi qu'il arriva que les textes originaux hébraïques et chaldaïques se perdirent de bonne heure, et que la version grecque dut en prendre la place. Comme les livres deutérocanoniques formaient dans cette version une partie intégrante du recueil de l'Ancien Testament, et qu'ils étaient, non pas ajoutés à ce recueil en guise de suppléments ou de compléments, mais insérés à la place convenable au milieu des autres livres, leur texte partagea en général le sort du texte alexandrino-grec de l'Écriture (3) ; il fut, comme celui-ci, traduit dans les diverses langues de l'Orient et de l'Occident, et très-défiguré, ainsi que le texte alexandrin en général, par de nombreuses copies et des corrections maladroites. On peut se figurer à quelques égards combien cette altération alla loin en comparant les citations d'un livre deutérocanonique faites par les Pères de l'Église avec le texte actuel (1). Il est, par conséquent, presque inutile de remarquer que les anciens manuscrits de ces livres font précisément partie de ceux qui renferment la version grecque des Septante. Seulement il faut noter qu'il n'y a pas beaucoup de manuscrits des Septante qui renferment tous les livres deutérocanoniques. On n'en a comparé jusqu'à ce jour que onze, mais précisément les meilleurs, tels que le *Codex Vaticin.*, n° 1209 ; les *Codex Alexandr.*, *Codex Venet. i*, *Codex Vindobon. i*. Dans le premier de ces *Codex* manque toutefois le livre des Machabées.

Les autres manuscrits ne renferment que tels ou tels livres deutérocanoniques, parfois un seul, comme le *Cod. Vatican.*, n° 673, et même ce seul livre parfois n'est pas complet, comme dans le *Cod. Regius Paris.*, n° 14 ; d'autres fois plusieurs, comme le *Cod. Regius Paris.*, n° 4, *Cod. Vatic.*, n° 346.

Cf. *Vetus Testamentum Græcum cum variis lectionibus. Editionem a Roberto Holmez, s. t. p. r. s. s, decano Wintoniensi, inchoatam continuavit Jacobus Parsons*, s. t. b, t. V, Oxonii, 1827 ; Scholz, *Introd. à l'Écrit. sainte*, t. I, 567. WELTE.

II. MANUSCRITS GRECS DU NOUVEAU TESTAMENT.

On sait que nous ne possédons aucun autographe des auteurs du Nouveau Testament. Ces autographes ont disparu de bonne heure, probablement à cause du peu de solidité du matériel dont les anciens se servaient. Ce que nous avons de manuscrits du Nouveau Testament date d'un temps relativement assez récent. Il n'y en a guère qui puissent remonter au delà du qua-

(1) Bruns, *Præfat. ad Dissert. general. Kennic.*
(2) Cf. Eichhorn, *Introd.*, II, 577 sq.
(3) *Voy.* VERSION ALEXANDRINE.

(1) Cf. Herbst, *Introd. à l'Anc. Test.*, II, pars III, p. 213 sq.

trième siècle. Le nombre des manuscrits du Nouveau Testament est très-considérable, et monte, suivant Scholz, au delà de sept cents. On s'est vu par là même obligé de les diviser en diverses classes, afin de pouvoir mieux les examiner. Cette division se fonde sur des caractères, les uns *extérieurs*, les autres *intérieurs*.

Quant aux premiers, il y a encore plusieurs subdivisions, que nous allons indiquer, en disant à l'occasion ce qu'il y a de plus nécessaire sur les qualités extérieures de ces manuscrits. Nous prenons la subdivision en usage depuis Wetstein comme la plus générale, la plus simple et la plus extérieure.

On partage les manuscrits existants d'abord en deux classes : manuscrits *unciaux*, et manuscrits *cursifs* ou *minuscules*.

Pour désigner les manuscrits unciaux on se sert des grandes lettres de l'alphabet latin, et comme il ne suffit pas on ajoute le Γ et le Δ de l'alphabet grec.

Les manuscrits minuscules sont désignés par les chiffres arabes.

On recommence à compter les deux classes de manuscrit, ce qui n'est pas sans inconvénient, quatre fois par le commencement, parce qu'on compte à part :

1° Les manuscrits des Évangiles;

2° Les manuscrits des Actes des Apôtres et des Épîtres catholiques;

3° Ceux des Épîtres de S. Paul;

4° Ceux de l'Apocalypse.

Ce qui fait naturellement qu'un seul et même manuscrit peut recevoir différentes lettres pour ces diverses parties du Nouveau Testament.

Les manuscrits unciaux n'étant pas sans importance, il paraît convenable de les indiquer suivant leur série ordinaire. Nous partons des données de Scholz et Tischendorf, et nous nous contenterons d'ajouter quelques mots aux plus remarquables de ces manuscrits.

1. *Manuscrits des Évangiles.*

A. *Codex Alexandrinus*, du cinquième siècle, au musée Britannique de Londres, publié par Woide, Londres, 1786. Gravé.

B. *Cod. Vaticanus*, d'après Hug et Tischendorf; du quatrième siècle; le cardinal Maï avait eu l'intention de le publier.

C. *Cod. Regius* 9, habituellement appelé *Codex Ephræmi Syri;* palimpseste, comme tous les *regii* de Paris, publié par Tischendorf, 1843; du cinquième siècle.

D. *Cod. Cantabrigiensis* ou *Cod. Bezæ*, publié par Kipling, 1793; du commencement du septième siècle.

E. *Cod. Basileensis*, du neuvième siècle.

F. *Cod. Boreeli*, à Utrecht.

G. *Cod. Harleianus*, au musée Britannique; du neuvième siècle.

H. *Cod. Wolfi*, du neuvième siècle.

I. *Cod. Cottonianus*, du septième ou du huitième siècle.

K. *Cod. Regius* 63, hab. nommé *Cyprius;* du neuvième siècle.

L. *Cod. Regius* 62, du septième ou huitième siècle.

M. *Cod. Regius* 48, du dixième siècle.

N. *Cod. Vindobonensis Cæsareus*, du septième siècle.

O. *Cod. Montefalconii.*

P. *Cod. Guelphybertanus* A.

Q. *Cod. Guelphybertanus* B. Ce sont deux palimpsestes publiés par Knittel.

R. *Cod. Tubingensis*, publié par Reuss.

S. *Cod. Vaticanus* 354, du milieu du dixième siècle.

T. *Borgiæ fragmenta Joannea*, dans la bibliothèque de la Propagande, à Rome, publié par Georgi, Rome, 1789; du quatrième ou cinquième siècle.

U. *Cod. Venetianus*, de la bibliothèque de Saint-Marc; du dixième siècle.

V. *Cod. Mosquensis*, du huitième siècle.

W. *Cod. Regius, adjunctus Regio* B. 14; du huitième siècle.

X. *Cod. Landshutensis.*

Y. *Cod. Barberinus*, à Rome; du neuvième siècle.

Z. *Cod. Dublinensis*, palimpseste, publié par Barret; du sixième siècle.

Γ. *Cod. Vaticanus*, du septième siècle.

Δ. *Cod. Sangallensis*, publié par Rettig.

Parmi les minuscules ceux qui méritent d'être nommés sont :

1. Manuscrit de Bâle, du dixième siècle.

13. *Cod. Regius* 50, du treizième siècle.

33. *Cod. Colbertinus*, à Paris; du onzième ou douzième siècle.

69. *Cod. Leicestrianus*, du quatorzième siècle.

106. *Cod. Winchelreanus*, du dixième siècle.

Puis plusieurs manuscrits de Moscou comparés par Matthæi.

En outre Scholz cite 464 manuscrits cursifs et 178 Évangéliaires ou recueils de péricopes.

2. *Manuscrits de l'Apocalypse* et des *Épîtres catholiques.*

A. *Cod. Alexandrinus.*

B. *Cod. Vaticanus.*

C. *Cod. Regius* 9.

D. *Cod. Cantabrigiensis.*

E. *Cod. Laudianus*, dans la bibliothèque bodléienne d'Oxford, publié par Hearne, 1715; du septième ou du huitième siècle.

F. *Cod. Coislinianus*, à Paris; du septième siècle.

G. *Cod. Angelicus*, à Rome; du neuvième siècle.

H. *Cod. Mutinensis*, du neuvième siècle.

Scholz y ajoute 192 manuscrits cursifs.

3. *Manuscrits des Épîtres de S. Paul.*

A. *Cod. Alexandrinus.*

B. *Cod. Vaticanus.*

C. *Cod. Regius* 9.

D. *Cod. Regius* 109, nommé habituellement *Claromontanus*, antérieurement à Clermont en Beauvoisis, aujourd'hui à Paris; du septième ou du huitième siècle.

E. *Cod. Petropolitanus*, appelé habituellement *San-Germanensis*, autrefois à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, à Paris, aujourd'hui à Saint-Pétersbourg, copié du précédent; du neuvième siècle.

F. *Cod. Augiensis*, autrefois à Reichenau, aujourd'hui dans la bibliothèque du collége de la Trinité, à Cambridge; du dixième siècle.

G. *Cod. Dresdensis*, habituellement appelé *Boernerianus*, du nom de son propriétaire, publié par Matthæi, 1791; du neuvième siècle.

H. *Cod. Coislinianus* 202, à Paris, publié par Montfaucon; du septième siècle.

I. *Cod. Angelicus.*

Scholz cite 246 manuscrits cursifs et 58 lectionnaires.

4. *Manuscrits de l'Apocalypse.*

A. *Cod. Alexandrinus.*

B. *Cod. Vaticanus*, du septième siècle; ne pas confondre avec B *Ev.*

C. *Cod. Regius* 9.

De plus 58 manuscrits cursifs.

De tous ces manuscrits unciaux il n'y en a pas un seul qui soit complet; dans tous il y a des lacunes plus ou moins grandes, plusieurs même ne sont que des fragments de peu d'étendue, comme I N O P Q R T W Y Γ *Ev.* et *Act.* Très-peu renferment tout le Nouveau Testament, ou sont, comme on dit, *Codices textus perpetui*, comme A et C *Ev.* et presque B *Ev.*

Quant aux additions au texte, on distingue d'abord les manuscrits qui offrent purement le texte, *Cod. puri*, des manuscrits qui ont des observations,

des scolies, etc., *Cod. mixti*, comme par exemple X *Ev.*; puis ceux qui ne contiennent que le texte grec, *Cod. Græci*, de ceux qui donnent en même temps une traduction, *Cod. bilingues.* A cette dernière classe appartiennent T, *Græco-Copticus*, puis D et Δ *Ev.*, E *Act.*, D E F G *Epist. Pauli*, qu'on appelle *Græco-Latini.*

Quant à la *calligraphie* même, on distingue des manuscrits antérostichométriques, stichométriques et postérostichométriques.

Originairement on écrivait, d'après la coutume générale des anciens, les livres du Nouveau Testament sans interruption ni entre les propositions ou les membres de la proposition, ni entre les mots, sans ponctuation ou avec une ponctuation des plus défectueuses, *scriptio continua.* Comme cette habitude en rendait la lecture très-peu commode, le diacre Euthalius, d'Alexandrie, au milieu du cinquième siècle, partagea le texte des livres du Nouveau Testament (à l'exception probablement de l'Apocalypse) en lignes, στίχοι, dont chacune comprenait autant de mots qu'on pouvait en dire d'une seule haleine. Les manuscrits écrits d'après cette division se répandirent assez facilement; cependant on ne conserva point partout les lignes euthaliques; on les changea de côté et d'autre, au gré du copiste; on les allongea, on les raccourcit. Comme cette manière d'écrire demandait beaucoup trop de place, on l'abandonna, en ce sens qu'avec la fin d'un στίχος on ne recommença pas une nouvelle ligne, mais on marqua celle-ci par un signe, et on continua à écrire à la suite. De là naquit peu à peu une ponctuation formelle.

Parmi les grands manuscrits anciens il n'y en a pas qui présentent cette séparation; ainsi les manuscrits A B C Z *Ev.* sont antérostichométriques; D *Ev.*, E *Act.*, D F G H *Epist. Pauli* sont stichométriques; E K L V *Ev.* sont postérostichométriques.

Quant à l'*âge*, on divise les manuscrits en *anciens* et *récents.* Les manuscrits unciaux, en général, portent un caractère plus ancien, les cursifs n'étant devenus en usage que dans le dixième siècle. Cependant il se peut que certains manuscrits cursifs soient antérieurs aux manuscrits M V X. L'âge des manuscrits peut être déterminé par les inscriptions, les ménologes, les commentaires qui y sont ajoutés. Mais, ce qui est souvent le cas, si ces points de repère manquent, il faut se servir des moyens de la diplomatique pour induire l'âge d'un manuscrit qu'on a sous les yeux. Il faut par conséquent faire attention à la forme des lettres, à l'existence ou à l'absence de la stichométrie, de l'accentuation, de la ponctuation, au nombre des colonnes, etc., et il faut examiner tous ces points à la fois, car chacun d'eux seul peut induire en erreur.

Quant au *matériel* des manuscrits existants, il est multiple, vu qu'il n'existait pas de prescriptions scrupuleusement exactes à cet égard, comme pour les copistes de l'Ancien Testament. Originairement on n'employait guère que le papyrus; mais le manuscrit J seul est, de tous ceux qu'on possède, en papyrus. Les autres manuscrits unciaux sont écrits sur du parchemin, qui fut plus tard en usage pour tous les écrits importants. Pour les manuscrits cursifs, à côté du parchemin on se servait de papier de coton et de fil. Ces deux espèces de manuscrits sont en général écrits avec de l'encre; cependant J et N ont des lettres d'or et d'argent sur du papyrus ou du parchemin de couleur pourpre. Plusieurs manuscrits cursifs sont également écrits avec beaucoup de luxe et ornés de miniatures.

Au point de vue de la *forme exté-*

rieure, tous les manuscrits du Nouveau Testament sont en tomes (*codices*) et non plus en rouleaux (*volumina*), comme c'est presque généralement le cas des manuscrits de l'Ancien Testament.

II. La différence des manuscrits, quant aux *caractères intérieurs*, se rapporte à la forme du texte qu'ils présentent. L'observation faite par Bengel, que maints manuscrits sont d'accord dans certaines leçons particulières, et prouvent par conséquent une *source* commune, éveilla en lui la pensée de grouper les manuscrits du Nouveau Testament en certaines familles.

Cette opération devait procurer à la critique l'avantage de n'avoir plus besoin, en rétablissant les textes, d'examiner tous les témoignages et de n'avoir plus qu'à considérer les leçons des familles.

Bengel distingua une famille *africaine* et une famille *asiatique;* mais il faut remarquer que Bengel, aussi bien que ses successeurs, comptaient là dedans non-seulement des manuscrits grecs, mais des versions des Pères de l'Église et tout ce qui peut servir à un texte pour l'établir. La pensée de Bengel fut propagée, mais défigurée, par Semler, en ce que, en place du mot de familles, il se servit de la malheureuse expression de *recensions*.

La pensée de Bengel ne fut complétée que par Griesbach, et, d'un autre côté, par Hug.

Griesbach distingue trois *recensions*, une *alexandrine* ou *orientale*, une *occidentale*, et une *constantinopolitaine*. Il indique comme caractéristique de la recension alexandrine l'exactitude grammaticale, la pureté de la langue, et il pense reconnaître cette origine dans les manuscrits B C L *Ev.* et A B C *Epist. Paul.*

En revanche l'occidentale se distingue par les gloses qui y sont mêlées, par des changements dans la manière d'écrire, par la conservation de toutes les duretés grammaticales, des hébraïsmes, des aramaïsmes, qu'il pense reconnaître dans les manuscrits D, 1, 13, 69 *Ev.*, D E F G *Epist. Paul.*

La constantinopolitaine, dit Griesbach, résulte d'un mélange des deux précédentes, et il cherche à en trouver les traces dans A E F G H S *Ev.* et dans le manuscrit de Moscou des Épîtres de S. Paul.

Le système de Hug est plus compliqué. Il admet que le texte du Nouveau Testament fut corrompu de bonne heure. Ce texte corrompu, il le désigne par l'expression Κοινὴ ἔκδοσις, *editio vulgaris,* et il pense qu'on la retrouve dans D, 1, 13, 69 *Ev.* et dans D E F G *Epist. Paul.* Mais il distingue deux espèces de Κοινὴ ἔκδοσις, une *syriaque* et une *alexandrine*. La première, il pense en trouver un exemplaire dans la *Peschito;* la dernière, dans Clément d'Alexandrie, Origène, dans les anciennes versions latines, etc.

Cette distinction est importante pour nous, en ce que Hug admet qu'il y eut, vers la fin du troisième siècle, des copies de ces deux formes de texte qui doivent se retrouver encore dans des manuscrits existants.

La Κοινὴ syriaque en effet doit avoir été soumise à une revue de la part du prêtre Lucien, et celle d'Alexandrie de la part de l'évêque égyptien Hésychius. Hug trouve la première recension dans E F G H S *Ev.*, *Epist. Paul.*, etc.; la seconde dans P C L *Ev.* et A B C *Epist. Paul.*

Hug, outre ces deux recensions, en admet encore une, il est vrai sur de faibles motifs, qu'Origène aurait entreprise vers la fin de sa vie. C'est de celle-là, pense Hug, que sont nées les leçons de A K M *Ev.*

Eichhorn se rattache sous bien des rapports à Hug. Il ne distingue plus

d'après les recensions, mais d'après les textes, dont il appelle l'un *africain* ou *alexandrin*, l'autre *asiatico-byzantin;* le troisième *mixte*, provenant des deux autres.

Ce qu'Eichhorn nomme texte africain ou alexandrin est assez en rapport avec ce que Hug nomme la recension d'Hésychius. De même la recension de Lucien (de Hug) est à peu près celle qu'Eichhorn donne comme texte asiatico-byzantin. Enfin le texte mixte d'Eichhorn se confond en grande partie avec la Κοινὴ de Hug. Eichhorn rejette toute recension d'Origène.

Le critique le plus récent, sous ce rapport, Augustin Scholz, n'admet que deux formes de texte : l'une dont les témoins sont toujours d'accord entre eux ; l'autre dont les témoins non-seulement ne s'accordent pas avec ceux de la première, mais ne s'accordent pas entre eux. Celle-ci il la nomme, par abréviation, l'*alexandrine,* et il pense qu'en revisant et rétablissant le texte on ne peut pas y avoir égard. Celle-là il la nomme *constantinopolitaine,* et il pense qu'elle présente le véritable texte du Nouveau Testament. Les motifs qu'il donne sont peu solides, comme Tischendorf l'a démontré en détail dans les Prolégomènes de son édition du Nouveau Testament de 1841.

Cf. les éditions du Nouveau Testament de Griesbach, Matthæi, Scholz, Tischendorf, et les Introductions au Nouveau Testament de Hug, Eichhorn, Scholz, de Wette, etc.

ABERLÉ.

MAON, מעון. I. Demeure de Nabal, aux bords du désert de Juda, qui se nommait, en cet endroit, le désert de Maon (1). C'est le *Ma' in* moderne, village situé sur une montagne conique, d'où on a une vue magnifique, à neuf milles rom. S.-S.-E. d'Hébron.

(1) I *Rois*, 25, 2. *Josué*, 15, 55.

Robinson y trouva des ruines assez considérables, des murs de fondation en pierres de taille, une muraille quadrangulaire et diverses citernes.

II. Peuplade arabe, qui est citée parmi les ennemis d'Israël (1), avec les Sidoniens et les Amalécites.

Dans les Paralip., I, 4, 41 (dans le Keri), et id., II, 26, 7, cette tribu paraît sous le nom de *Meunim* (מעונים). Les anciens ne connaissaient déjà plus ce nom ; S. Jérôme l'a pris, dans le texte I Par., 4, 41, pour un nom propre, et dans le second passage il l'a traduit par Ammonites. Il le traduit, Juges, 10, 12, par Canaan (מעון = habitants de Canaan).

Les Septante partagèrent la même incertitude. Ils disent, au livre des Paralipomènes, Μιναῖοι, peuplade de l'Arabie Heureuse, aux bords de la mer Rouge; mais ceux-ci étaient beaucoup trop au sud (23° 20′ lat.) pour être entrés en hostilité avec les Israélites; c'est pourquoi il est plus naturel d'identifier la ville de Maan, dans l'Arabie Pétrée, avec le Maon biblique. Maan est encore une ville dans les environs de laquelle on trouve beaucoup de ruines. Elle est située sur la route de la Mecque, presque au milieu, entre l'extrémité méridionale de la mer Morte et l'extrémité septentrionale du golfe d'Akaba.

SCHEGG.

MAPPA (NAPPE). On entend, dans le style liturgique, par ce mot les nappes en lin dont on recouvre les autels ; çà et là on les nomme aussi *tobaleæ.*

Les rubriques relatives à ces nappes portent :

1° Il doit y en avoir trois sur chaque autel ; cependant on tolère que la nappe de dessous soit double, de sorte qu'à la rigueur il n'y a dans ce cas que deux nappes (2).

(1) *Juges*, 10, 12.
(2) *Missale*, rubr. pars I, t. 20.

2° La nappe supérieure doit être oblongue et descendre aux deux extrémités jusqu'à terre. De nos jours on n'observe plus rigoureusement cette dernière prescription ; mais il faut dans tous les cas que la nappe en lin couvre *toute* la surface supérieure de l'autel (1).

3° On ne peut se servir que de toile de lin : les prescriptions sont rigoureuses à cet égard. Tout autre linge est prohibé, quand par sa solidité et sa finesse il s'approcherait du lin (2). On a cru devoir au dix-septième siècle interdire de nouveau (3) en particulier le linge en coton. Cette défense repose sur le respect de l'antique et sainte tradition et sur le sens mystique qui s'y rattache (le corps de Notre-Seigneur fut enveloppé d'un suaire en lin avant d'être posé dans le sépulcre).

4° Ces nappes doivent être bénites par l'évêque ou par un prêtre ayant les pouvoirs à cette fin (4).

Il n'est pas douteux que les autels furent dès l'origine couverts de nappes; c'était une suite nécessaire du respect envers le corps de Notre-Seigneur. L'antique coutume des Hébreux de couvrir leur table d'une nappe amena celle d'en couvrir les autels (5). Les Apôtres conservèrent cette coutume au saint Sacrifice. Quand on fait remonter cet usage à une décision du Pape S. Sylvestre ou Boniface, il est évident qu'on entend par là que le Pape confirma légalement ou modifia accidentellement un usage immémorial. Optat de Milève (6) parle de cet usage comme d'une chose ancienne : *Quis fidelium nescit in peragendis mysteriis ipsa ligna (id est altaria) linteamine cooperiri ?*

(1) Liguori, *Theol. moral.*, l. 6, n. 365.
(2) *Congreg. Rituum*, 15 *maii* 1664.
(3) *Congreg. Rituum*, 15 *maii* 1619, *decret. general.*
(4) *Miss. rubr.*, l. c.
(5) *Voir* Jahn, *Archéol. domest. des Hébreux*, t. I.
(6) *De Schismate Donatist.*, l. VI.

Victor d'Utique se plaint de ce que les soldats du roi Genséric se soient fait faire, des nappes d'autels, *de pallis altaris*, des caleçons et des chemises (1).

Les Grecs recouvrent leurs autels d'une nappe quadruple, savoir :

1. Ils placent aux coins quatre petits morceaux de soie, sur lesquels sont dépeints les Évangélistes et qu'on nomme, par ces motifs, des évangélistes.

2. Par-dessus se place une nappe de fin lin, nommée κατὰ σάρκα;

3. Puis une autre nappe, τραπεζοφόρος.

4. Enfin pendant la messe on place par-dessus le tout le corporal.

Si l'autel grec n'a pas été consacré par l'évêque, le rit grec permet d'y célébrer, pourvu qu'on étende par-dessus un ἀντιμένσιον, *antimensium* (qui est aussi en usage chez les Grecs unis). Cet antimensium est une nappe en lin consacrée par l'évêque, dont les quatre coins renferment des reliques de saints cousues dans la nappe.

KERKER.

MARA, מרה, source amère et salée dans le désert Arabique, dont Moïse rendit les eaux douces et potables (2). On pense retrouver Mara dans le puits de Howara, dont l'eau limpide, mais très-amère, remplit un enfoncement du rocher, qui a la forme d'un bassin, auquel la main de l'homme a probablement contribué. « Il est à 15 lieues un quart d'Aïn Musa, entouré de quelques palmiers et situé à 484 pieds parisiens au-dessus du niveau de la mer, sur une petite colline. » Ces données sont d'accord avec le récit biblique. « Après donc que Moïse eut fait partir les Israélites de la mer Rouge, ils entrèrent au désert de Sur, et, ayant marché trois jours dans la solitude, ils ne trouvè-

(1) *De Persecut. Vandal.*, l. I, c. 12.
(2) *Exode*, 15, 23.

rent point d'eau. Ils arrivèrent à Mara, et ils n'en purent boire les eaux, parce qu'elles étaient amères (1). » A Aïn Musa commence le désert de Sur; un peuple entier a bien trois jours de marche jusqu'à Mara. Ce désert est totalement privé de sources, et Aïn Howara est l'unique source, absolument amère, de toute la côte. Cette amertume fait parfaitement comprendre les plaintes et les murmures du peuple, habitué à l'eau savoureuse et salutaire du Nil. Aujourd'hui encore, dit Burckhard, il n'y a pas de peuple qui soit aussi sensible au manque de bonne eau potable que l'habitant du Nil. « En face de la source (à droite de la route des caravanes) se trouve une petite vallée encaissée qui semble parfaitement disposée par la nature à servir de lieu de campement. Le sol y est humide en divers endroits; il y pousse des fleurs de la famille des crucifères, avec des feuilles grasses, qui dénotent la fertilité de l'endroit (2). » Burckhard pense que Moïse employa les baies savoureuses de l'arbuste gharkad, qui a, dit-on, la propriété de rendre douces les eaux amères. Mais il s'agissait d'un peuple de plus d'un million d'âmes et de leurs troupeaux ! Quelle tisane ! Schubert, le savant voyageur, notre garant, n'a jamais entendu parler d'une pareille expérience, et la faiblesse de cette interprétation est depuis longtemps démontrée.

Voir Gésénius sur Burckhard, II, p. 107; Robinson, *Palestine*, I, p. 1071.

SCHEGG.

MARAN (PRUDENCE), savant Bénédictin de Saint-Maur, éditeur des œuvres de S. Justin et de S. Cyprien, naquit à Sézanne, en Brie, le 14 octobre 1683. Après avoir achevé avec succès ses études au collége des Quatre-Nations, à Paris, et y avoir surtout acquis une connaissance approfondie du grec, il entra, à l'âge de vingt ans, dans la congrégation de Saint-Maur et fit ses vœux dans l'abbaye de Saint-Faron, près de Meaux (30 janvier 1703). Il continua ensuite ses études à l'abbaye de Saint-Denis, où il fit la connaissance de l'abbé Passionéi, qui devint cardinal. Le futur cardinal, dans les fréquentes visites qu'il faisait à l'abbaye, apprit à apprécier le jeune savant, et demeura en correspondance avec lui jusqu'à sa mort. Maran fut bientôt envoyé à Saint-Germain-des-Prés, où il devait seconder les travaux de son savant confrère dom Toutée, occupé à publier les œuvres de S. Cyrille de Jérusalem.

Ce travail terminé, Maran se livra tout entier à son goût pour les études bibliques et patristiques, et ses travaux furent couronnés des plus beaux succès. Cependant il ne négligeait pas les devoirs du prêtre et du pasteur; il catéchisait les enfants de la paroisse et les serviteurs du couvent; ce que ses travaux littéraires lui rapportaient était employé à l'achat de bons livres qu'il donnait aux enfants et aux pauvres. La charité active envers les pauvres était le trait saillant de son caractère; elle laissa sa mémoire en bénédiction parmi les malheureux. Le cardinal de Bissy l'ayant soupçonné d'empêcher l'acceptation de la bulle *Unigenitus* parmi les membres de sa congrégation, Maran fut exilé à l'abbaye d'Orbais, en 1734. Il y demeura, ainsi qu'à l'abbaye de Saint-Martin de Pontoise, pendant deux ans, au bout desquels il put revenir à Paris, dans la maison des Blancs-Manteaux. Il y resta pendant vingt-cinq ans, constamment occupé à remplir avec conscience ses devoirs de religieux, à vaquer avec ardeur à ses travaux de savant, à accomplir avec zèle les œuvres de la charité. Il avait un talent particulier pour guérir les scrupuleux. Une hydro-

(1) *Exode*, 15, 22, 23.
(2) Schubert, *Voyage en Orient*, II, 274.

pisie mit fin à ses jours le 2 avril 1762. Voici la série des travaux de Maran :

1. En 1720 parut, sous sa surveillance et sa direction, l'édition des œuvres de S. Cyrille de Jérusalem, qui avait été préparée par dom Toutée. Maran fut l'auteur de la biographie de l'éditeur, qui était mort en 1718.

2. *Dissertations sur les semi-Ariens*, dans lesquelles l'auteur prend fait et cause pour la nouvelle édition de S. Cyrille de Jérusalem contre les rédacteurs des *Mémoires de Trévoux*, Paris, 1722. Maran défend dom Toutée, à qui les Jésuites reprochaient d'avoir soutenu que les semi-Ariens, au fond, n'avaient pas professé une autre opinion sur la divinité de Jésus-Christ que les évêques catholiques, et que leur refus d'admettre l'expression ὁμοούσιος était une faute excusable (1).

3. *Sancti Cæcilii Cypriani, episcopi Carthaginensis et martyris, opera ad mss. codices recognita et illustr., studio et labore Stephani Baluzii Tutelensis. Absolvit post Baluzium, ac præfat. et vitam S. Cypriani adornavit, unus ex monachis S. Mauri. Parisiis, ex typographia regia,* 1762, in-folio. Dom Maran est le continuateur de cette édition, que la mort de Baluze avait laissée inachevée. La savante préface, qui examine les éditions antérieures et la doctrine du saint évêque, est de dom Maran; il a également amélioré les notes.

4. Il acheva de même l'édition des œuvres de S. Basile, commencée par Garnier et interrompue par sa mort. Il surveilla la publication du troisième volume, qui parut en 1730, renfermant les lettres du saint docteur, avec une nouvelle traduction latine, due à Maran, ainsi qu'une biographie du saint et une préface.

(1) *Voir* des extraits de cet écrit dans Le Cerf.

5. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος τὰ εὑρισκόμενα πάντα. *Justini, philos. et mart., opp. quæ exstant omnia; necnon Tatiani adversus Græcos orat.; Athenagoræ, philos. Athen., legatio pro Christianis; S. Theophili Antiocheni tres ad Autolycum libri; Hermiæ philos. irrisio gentilium philosophorum; item in append. supposita Justino opp. cum actis illius martyrii et excerptis opp. deperditor. ejusdem Justini, Tatiani et Theophili, cum mss. codd. collecta, ac novis interpretat., notis, admonit. et præfatione illustrata, etc., opera et stud. unius ex monachis congreg. S. Mauri. Parisiis*, 1742, in-folio. Un savant moderne remarque, quant aux éditions des Pères dues à Maran, qu'il surpasse en sagacité tous les Bénédictins de Saint-Maur. Il travaillait en même temps avec une extrême facilité; mais cette intelligence rapide et facile l'entraînait souvent si loin qu'il n'approfondissait pas les choses autant qu'il l'aurait dû (1).

6. *Divinitas D. N. J.-C. manifesta in Scripturis et traditione, opera et stud. unius ex monachis, etc.*, Paris, 1746, in-folio. Benoît XIV donna de grands éloges à ce livre, dirigé contre les Sociniens et les incrédules du dix-huitième siècle.

7. *La Divinité de N.-S. J.-C. prouvée contre les hérétiques et les déistes*, Paris, 1751, 3 vol. in-12. Le troisième volume est un travail tout nouveau de Maran. Il s'est beaucoup servi de son ouvrage latin sur ce sujet dans les deux premiers volumes.

8. *La Doctrine de l'Écriture et des Pères sur les guérisons miraculeuses*, par un religieux de Paris, 1754, in-12. Cet écrit est dirigé contre les Luthériens, les Calvinistes, etc., mais surtout

(1) Nolte, *Revue de Théol. cathol. de Vienne*, 1854, t. VI, cah. 3, p. 450, note 1.

contre une des propositions soutenues par l'abbé de Pradt dans sa thèse de Sorbonne, 1751. Ce dernier avait fait un parallèle blasphématoire entre les guérisons d'Esculape et les guérisons miraculeuses du Seigneur. Benoît XIV loua de nouveau l'auteur, qui lui avait fait parvenir son livre.

9. Un manuscrit inédit pour prouver que le don de guérison miraculeuse n'est pas perdu dans l'Église catholique.

10. *Les Grandeurs de Jésus-Christ et la défense de sa divinité contre les Pères Hardouin et Berruyer, Jésuites.* Paris, 1756, in-12 (1).

11. Mémoire rédigé, dans un procès assez célèbre, à la demande de l'avocat général Séguier, pour prouver qu'un Juif converti au Catholicisme ne peut dans aucun cas se remarier du vivant de sa femme.

12. L'édition des œuvres de S. Grégoire de Nazianze, dont Maran avait été chargé, fut interrompue par sa mort. Il en avait paru peu de chose.

Cf. Tassin, *Histoire des Savants de Saint-Maur.* KERKER.

MARANATHA *et l'ancienne rigueur de la pénitence et de l'excommunication ecclésiastiques* (2).

Il n'est pas tout à fait facile de déterminer exactement le sens de l'anathème *Maranatha*, au point de vue exégétique et canonique.

I. Le mot est syriaque, avec une résonnance hébraïque, suivant l'observation de S. Jérôme (3) : מוראן אתא *magis Syrum est quam Hebraicum, tametsi ex confinio utrarumque linguarum aliquid et Hebræum sonet.* Il est peu important qu'on explique, avec S. Jérôme, l'expression de S. Paul (1) par *Dominus noster venit*, מָרָנָא אֲתָא, ou par *Dominus venit*, מָרָן אֲתָא ; mais ce qui est plus important, c'est la question de savoir si le verbe אתא est pris dans le sens du parfait ou du futur. Les Pères grecs, S. Chrysostome, Théodore, Théophile, et avec eux S. Jérôme, et dans les temps modernes Estius, sont du premier avis ; le second est celui de S. Ambroise, S. Augustin, S. Thomas d'Aquin, et des Pères d'Occident en général (2). Philologiquement, en admettant le parfait, qui paraît plus naturel, on n'exclut pas le futur. On ne peut rien conclure de décisif de l'ensemble du passage sur l'une ou l'autre version, et les deux temps semblent l'un et l'autre justifiés. S. Chrysostome et S. Jérôme voient dans cette expression une menace faisant allusion à la première venue du Christ : la haine *impuissante* des ennemis du Christ se manifeste dans la lutte opiniâtre qu'ils soutiennent contre la vérité et dans leur persévérance à commettre le péché : *Nam superfluum adversus eum odiis pertinacibus velle contendere, quem venisse jam constat* (*Hieronymus*). C'est, en même temps, une allusion spéciale aux Juifs, ennemis opiniâtres et endurcis du Christ, et l'expression hébraïque s'explique très-simplement en s'appliquant à eux. Une conjecture faite par Ugolin (3) et Estius s'accorde parfaitement avec cette opinion ; ils disent que l'expression *maran* passa de bouche en bouche comme une espèce de schibboleth dans le judaïsme attendant le Messie et qu'au contraire ce ne fut que depuis l'Incarnation du Messie que le *maranatha*

(1) Cf. BERRUYER et HARDOUIN.

(2) Cf. ANATHÈME, EXCOMMUNICATION, CANONS PÉNITENTIELS, PÉNITENCE (degrés de la), NOVAT (schisme de).

(3) *Ad Marcellam epist.* 137.

(1) I *Cor.*, 16, 22.

(2) Cf. *Justiniani in omnes B. Pauli ep. explanat.*, t. I. Bingham, *Antiq. eccles.*, l. XVI, c. 2, § 16.

(3) *Thesaurus*, t. XXVI, dans la dissertation *de Gradibus excommunicationis.*

(le Messie depuis si longtemps attendu et invoqué est venu) fut adopté parmi les Chrétiens comme un cri de guerre; que le nom de Marani ou de Maranites s'appliqua aux Juifs persévérants dans l'incrédulité; que les fidèles s'en servirent ailleurs contre les infidèles en général, notamment en Espagne, où les Juifs et les Maures étaient ainsi surnommés.

Quelque ingénieuse que soit cette conjecture elle a peu de solidité. Si l'on admet qu'*atha* est le futur, comme le font habituellement les exégètes modernes, l'expression est une allusion solennelle à la venue future du Christ lors du jugement dernier, quand le ἤτω ἀνάθεμα, l'anathème et la perte des ennemis du Christ s'accompliront à jamais, et dans ce sens il est assez vraisemblable que le mot se rapporte immédiatement au judaïsme infidèle (1).

II. Ces explications exégétiques doivent servir à expliquer le sens canonique du mot.

Le maranatha se trouve, dans l'Église d'Occident, le plus souvent employé comme formule de la plus dure malédiction et de l'excommunication la plus sévère. On demande si l'Apôtre a pris l'expression dans le même sens, si l'ancienne Église connaissait une espèce d'excommunication correspondant à cette formule, et enfin comment il faut entendre le *maranatha*, = anathème, dans l'Église postérieure.

Buxtorf (2), Ugolin (3), Bodenschatz (4) mettent en parallèle le *maranatha* du texte de S. Paul avec le *schammatha* des Juifs, et entendent par là l'excommunication la plus dure et la plus sévère, par laquelle un homme est à jamais exclu de la communauté ecclésiastique, sans secours et sans espoir, et absolument abandonné au jugement de Dieu. Mais on ne trouve indiqué nulle part que le *maranatha* ait été employé, chez les auteurs juifs, soit comme formule d'excommunication, soit de toute autre manière (1). Il ne serait raisonnable de lui attribuer le sens du schammatha que dans le cas où les deux expressions voudraient dire littéralement toutes deux : Le Seigneur vient, comme quelques auteurs le prétendent (2); mais cette traduction du schammatha est certainement inexacte au point de vue étymologique (3), et n'a probablement été inventée que pour établir plus facilement le parallèle avec le maranatha. Néanmoins, abstraction faite de cela, on peut admettre avec assez de certitude que le schammatha des Juifs est d'une origine postérieure talmudico-rabbinique (4). Quand on envisage impartialement le texte de S. Paul il semble que le passage non-seulement ne s'explique pas facilement, mais devient tout à fait obscur, en admettant que le maranatha annonce une espèce particulière d'anathème ou une excommunication absolument irrévocable, et cette explication a inutilement appliqué au texte la sévérité des sentences d'excommunication postérieures, promulguées dans la rigueur des formes les plus solennelles. Par conséquent la manière dont on comprit autrefois le maranatha, et que nous venons de rappeler, est tout à fait contraire à cette interprétation (5). Ce point est important, et, si l'on ajoute qu'on ne rencontre nulle part dans l'ancienne

(1) Cf. Lightfoot, *Horæ Hebr. et Talmudicæ.*
(2) *Lex Chald.-Talmud.*, *s. v.* מָרָן, plus vaguement *s. v.* שַׁמְּתָא.
(3) L. c.
(4) *Organis. ecclés. des Juifs modernes*, t. II, c. 4, § 3.

(1) Lightfoot, l. c.
(2) Cf. Bodenschatz, l. c. Otho, *Lexic. rabbin.*, *s. v. excommunic.*
(3) Cf. Buxtorf, l. c., p. 2466. Lightfoot, l. c. Ugolin, l. c.
(4) *Voy.* EXCOMMUNICATION.
(5) Cf. Bingham, l. c.

Église orientale cette formule d'excommunication, il n'y a plus de point d'arrêt solide auquel on puisse rattacher l'intelligence du mot si diversement interprété. Dès lors il reste assez évident que S. Paul n'a pas voulu exprimer dans ce passage une espèce particulière d'excommunication absolue et perpétuelle, et il demeure très-probable qu'une excommunication de ce genre était en général inconnue à l'ancienne Église.

III. Cependant, en réfléchissant attentivement à la grande sévérité de l'ancienne pénitence et de l'excommunication ecclésiastiques, cette présomption doit être, pour le moins, modifiée.

Car dans les temps anciens il est hors de doute que certains péchés capitaux comme certaines rechutes faisaient exclure à jamais de la communauté de l'Église, et si cette exclusion était une sorte de rejet total et un renvoi absolu au jugement de Dieu, *usque ad adventum Dei*, comme plus tard on traduisit maranatha, il est évident qu'il existait dans l'ancienne Église, au moins de fait, un maranatha analogue au schammatha (1) des Juifs.

Sans doute on peut nier que cette excommunication rigoureuse ait été pratiquée au temps des Apôtres et à l'époque qui suivit immédiatement, la discipline pénitentiaire ne présentant point encore alors le caractère rigoureux qu'elle prit incontestablement plus tard, vers l'an 200, du moins dans l'Église d'Occident (2). Mais vers ce temps, et c'est ce qui résulte des recherches les plus récentes, l'idolâtrie, le meurtre et la fornication excluaient pour toujours de la communion. Sous le Pape Zéphyrin il y eut un adoucissement à cette loi, en ce que les adultères, après avoir fait pénitence, furent de nouveau admis dans l'Église et, à dater du Pape Calixte, il n'y eut plus aucun coupable, même d'idolâtrie et de meurtre, qui ne pût être complétement réconcilié (1). Quant aux pécheurs coupables de rechutes, qui avaient déjà fait une fois pénitence publique, on leur appliquait toujours une inexorable sévérité, et c'était non-seulement un principe de Tertullien, mais une pratique de l'Église, de ne pas leur accorder une seconde fois la pénitence publique.

D'après notre pratique actuelle et nos opinions sur la nature et le but de l'excommunication, la pensée d'une excommunication absolument irrémissible a quelque chose de repoussant, et on est enclin à admettre d'avance tout ce qui semble pouvoir établir, avec quelque vraisemblance historique, que cette sévérité s'adoucit dans la théorie et dans la pratique.

Il est avéré, même quand on veut interpréter de la manière la plus rigoureuse l'ancienne discipline ecclésiastique, sous ce rapport comme sous tous les autres, que l'Église n'a jamais formellement livré un pécheur à la damnation en l'excommuniant, qu'elle n'a jamais désespéré absolument du salut d'un pécheur quelconque, qu'elle n'a jamais préjugé le jugement définitif de Dieu ni empiété sur les attributs de la miséricorde divine (2), même lorsqu'elle crut devoir déployer une extrême rigueur, afin de maintenir la discipline et la morale chrétiennes, gravement menacées, et lorsqu'elle crut devoir retenir la main qui pardonne en vue de l'énormité des fautes qui l'affligeaient. L'Église se trouvait déjà justifiée par là du reproche d'avoir déployé une sévérité

(1) *Voir*, sur l'affinité des degrés de l'excommunication chrétienne avec celle des Juifs, Vitringa, *Synag. vet.*, l. III, p. I, c. 10.

(2) Cf. Morinus, *de Discipl. in administr. sacr. Pœnit.*, l. IV, c. 9. Ittig, *Hist. eccl.*, l. III, sect. 3, n. 13, 14.

(1) Conf. Dœllinger, *Hippolyte et Calliste*, p. 125.

(2) Cf. Bingham, l. c., §§ 16, 17.

novatienne (1) et d'avoir eu recours avec un zèle judaïque au schammatha de la synagogue. Mais l'antique sévérité de la discipline ecclésiastique peut s'expliquer et se justifier bien mieux encore. Bintérim (2), à l'exemple d'archéologues plus anciens (3), voulant interpréter moins rigoureusement la conduite de l'Église à l'égard des relaps, a essayé de démontrer que, si la pénitence publique et l'administration de l'Eucharistie à l'article de la mort leur étaient refusées, toutefois il leur restait la ressource capitale d'une réconciliation privée, en vertu d'une pénitence particulière et de l'absolution sacramentelle, quand ils se montraient véritablement repentants; car il n'est pas question ici des pécheurs impénitents et endurcis. Si ce fait était réellement et solidement démontré, la destinée des pécheurs frappés d'une sévère excommunication, à la suite d'un péché capital commis pour la première fois après le Baptême, serait moins effrayante, puisque toute espèce de retour et de réconciliation ne leur aurait pas été refusée. Mais le P. Petau (4) et le P. Morin (5) se sont élevés d'avance contre cette manière de résoudre la question, en soutenant que dans ce cas on aurait traité d'une façon incomparablement plus douce les relaps que les pénitents proprement dits. Cette objection n'est pas aussi grave qu'elle en a l'air d'abord.

Bintérim (6) s'est avec raison prévalu de ce fait, déjà relevé par le P. Morin (7), que l'institution de la pénitence publique dans l'ancienne Église était considérée comme un grand bienfait, comme un moyen efficace de faciliter la pénitence, qu'elle était souvent par

(1) *Voy.* NOVAT (schisme de).
(2) *Memorab.*, V, 2, p. 267-272.
(3) Cf. Morinus, l. V, c. 18, 19.
(4) *Not. ad Hæresin*, 59.
(5) L. c., c. 19.
(6) L. c., p. 272.
(7) L. c., l. II, c. 19; l. V, c. 7.

ce motif spontanément embrassée même par des justes ou par des pécheurs qui n'y étaient point légalement tenus. Le refus de cette pénitence était par conséquent la peine la plus sensible qu'on pût infliger à un pécheur (1). Quant à l'Eucharistie, elle fut de tout temps, et surtout dans l'antique Église, considérée comme le sceau de la communion ecclésiastique. Lors même qu'après une pénitence sérieuse et pénible l'absolution privée était accordée à un pécheur, c'était encore pour lui un châtiment grave d'être pour toujours privé de la réconciliation formelle et complète, qui était à la fois exprimée et réalisée par la réception de la sainte Eucharistie. Cette exclusion une fois prononcée s'étendait jusqu'au moment de la mort, et le pénitent mourait aux yeux des fidèles en apparence comme un excommunié, puisque le sceau de la communion et sa manifestation publique par la réception de la sainte Eucharistie ne lui étaient point accordés. Toutefois si l'objection du P. Peteau contre l'interprétation de Bintérim est d'une faible portée, d'un autre côté on ne doit pas méconnaître que les motifs qu'on a mis en avant pour prouver positivement l'opinion attaquée sont peu nombreux et assez faibles.

Un passage de S. Ambroise (2), tel que le cite Bintérim (3), est sans doute favorable à sa théorie : *Sicut unum Baptisma, ita una pœnitentia*, QUÆ TAMEN PUBLICE AGITUR. Mais S. Ambroise, en ajoutant : *nam quotidiani nos debet pœnitere peccati, sed hæc delictorum leviorum, illa graviorum*, affaiblit lui-même et ébranle la preuve que Bintérim espérait trouver dans le passage qu'il cite. Les sévères décrets du concile d'Elvire, dont la rigueur mal

(1) *Voir* Binterim, 272.
(2) L. II, *de Pœnit.*, c. 10.
(3) P. 268.

interprétée l'a fait accuser de novatianisme, peuvent être invoqués contre l'opinion qui admet l'existence d'une réconciliation privée, au moyen du sacrement de Pénitence, à côté de la réconciliation publique par l'Eucharistie, ou de la réconciliation proprement dite. Il y a, en effet, une série de canons de ce concile qui se terminent tous par la sentence sévère, toujours identique dans l'expression, qui défend de donner la Communion, à la fin de sa vie, à tel ou tel contrevenant, *nec in finem Communionem — accipere*, *habere*, *dare*. Si la *communion* dont il est question devait être considérée comme l'absolution sacramentelle (on l'a cru) ou comme la réconciliation ordinaire, telle que nous l'entendons (1), ce serait, sans doute, une grave difficulté contre l'opinion de Bintérim; mais on peut parfaitement admettre que l'expression de *communio* (2) signifie la réconciliation parfaite, qui a sa consommation et son sceau dans la communion eucharistique, la RECONCILIATIO COMMUNIONIS, comme s'exprime le Pape Innocent I[er] dans une lettre que nous citerons plus bas, et que, par conséquent, le concile d'Elvire entendait refuser aux pénitents sincères non l'absolution sacramentelle, comme les Novatiens, mais l'administration de la sainte Eucharistie (3), et cette interprétation laisse encore à la législation du concile, qui voulait renforcer la discipline ébranlée, un caractère de sévérité suffisant. Cette discipline rigoureuse fut maintenue de la manière la plus uniforme et la plus durable par les Églises d'Occident contre les relaps, jusqu'à ce qu'enfin, sous le Pape Siricius, la législation s'adoucit, et l'on accorda à l'avenir aux relaps pénitents, à la fin de leur vie, le saint Viatique, *viatico munere sublevari*. Ceci prouve évidemment que l'ἐφόδιον du treizième canon de Nicée (1) s'appliquait principalement à la Communion eucharistique, dont l'absolution est à nos yeux la préparation naturelle et nécessaire, tandis qu'autrefois cette absolution pouvait être prise isolément et comme un acte existant pour lui-même.

Si ce qui précède paraît donner jusqu'ici l'avantage à l'opinion de Bintérim, l'opinion plus sévère semble recevoir une nouvelle confirmation d'un renseignement que donnent les *Philosophumena Origenis*, nouvellement découverts, qui répandent quelque lumière sur la pratique de la pénitence dans l'Église romaine, au commencement du troisième siècle. Hippolyte raconte, dans ce livre, du Pape Calixte, qu'il étendit d'abord la *rémission des péchés* à toutes les fautes et à tous les péchés : Πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας (2). Puis, bientôt après, il ajoute que le Pape Calixte offrit à tous sans exception la *communion de l'Église :* Πᾶσιν ἀκρίτως προσφέρων τὴν κοινωνίαν (3). Cette assertion d'Hippolyte, dont les renseignements concernant Calixte sont empreints de beaucoup de partialité, soulève certainement une grave difficulté contre l'opinion de Bintérim, suivant laquelle la communion doit être distinguée de la réconciliation. Cependant il est possible, à certains égards, de résoudre la difficulté. Le ἀφίεσθαι ἁμαρτίας et le προσφέρειν κοινωνίαν ne doivent pas nécessairement, dans le sens du narrateur, être pris comme ayant la même signification et comme étant inséparables l'un de l'autre, de telle sorte qu'on ne puisse absolument admettre l'existence d'une pratique ancienne, excep-

(1) Bingham, l. c., l. XVIII, c. 4, § 5.
(2) *Voir* l'explication de ce mot dans Héfélé, *Hist. des Conciles*, I, 129.
(3) *Voy.* ELVIRE.

(1) Cf. Héfélé, l. c., p. 401.
(2) IX, 12, p. 290.
(3) IX, 12, p. 291. Cf. Dœllinger, l. c., p. 130.

tionnelle ou provisoire, en vertu de laquelle une réconciliation privée, restreinte à la simple absolution sacramentelle, aurait eu lieu. La rémission des péchés constitue le premier et le plus indispensable acte de la réadmission dans la communion ecclésiastique, qui était désormais complète et illimitée pour tous les pécheurs pénitents, sans exception. Il se peut donc qu'improprement, mais cependant exactement, on désignât la réadmission complète et entière, dont l'absolution, la réconciliation et la Communion sont les actes indispensables, par le simple nom de l'absolution, condition et préparation de la complète réconciliation, désormais immanquable. Sans doute cette explication ne résout pas encore complétement la difficulté qui résulte du fait allégué par Hippolyte; mais ce qu'elle a de plus grave en faveur de l'opinion rigoureuse combattue par Bintérim est plus que contrebalancé par les paroles suivantes du Pape Innocent Ier dans une lettre à Exupère (1) : *Quæsitum est quid de his observari oporteat qui, post Baptismum, omni tempore incontinentiæ voluptatibus dediti, in* EXTREMO *fine vitæ suæ* PŒNITENTIAM SIMUL ET RECONCILIATIONEM COMMUNIONIS EXPOSCUNT. *De his observatio prior durior, posterior interveniente misericordia inclinatior est. Nam consuetudo prior tenuit ut* CONCEDERETUR EIS PŒNITENTIA, *sed Communio negaretur. Nam, quum illis temporibus crebræ persecutiones essent, ne Communionis concessa facilitas homines de reconciliatione securos non revocaret a lapsu, negata merito Communio est,* CONCESSA PŒNITENTIA, *ne totum penitus negaretur, et* DURIOREM REMISSIONEM *fecit* TEMPORIS RATIO. *Sed, posteaquam D. N. pacem ecclesiis suis reddidit, Communionem dare obeuntibus placuit... quasi viaticum profecturis.*

Ce passage établit assez clairement la différence entre une réconciliation particulière par le simple sacrement de Pénitence (*pœnitentia*) et la réconciliation formelle ou principale (*reconciliatio Communionis*), et c'est précisément de quoi il s'agit dans nos recherches. On pourrait, il est vrai, objecter encore que par le mot *pœnitentia,* dans ce passage, on n'entend pas le sacrement de Pénitence, et qu'on n'entend parler que du bienfait de la pénitence publique; car on sait que celle-ci était accordée même à des pécheurs incapables de recevoir l'absolution. Mais heureusement le passage est rédigé, en somme et dans le détail, de telle façon que c'est faire violence à l'expression que de vouloir ne l'appliquer qu'à la pénitence publique.

On ne comprendrait pas facilement comment la pénitence publique aurait été possible ou aurait eu de la valeur pour ceux qui sont *in extremo fine vitæ suæ* ou *obeuntibus.* Le *et duriorem remissionem fecit temporis ratio*, qui suit immédiatement la *concessa pœnitentia*, comme pour l'expliquer, donne le sens le plus simple et le plus naturel, si on entend par *pœnitentia* tout l'ensemble de la pénitence, comprenant à la fois la part active du pécheur pénitent et l'acte sacramentel de la rémission. On ne voulait pas enlever tout moyen de salut aux pécheurs, et il fallait, d'un autre côté, à cause des difficultés générales de la situation, que la rémission des péchés accordée, *remissio peccatorum in pœnitentia*, fût encore difficile à obtenir, dure, parcimonieuse, pour ainsi dire, en ce sens que la Communion eucharistique, et par conséquent la plénitude de la communion, n'en fût pas la suite. Mais lorsque les circonstances se furent modi-

(1) Innoc., *Ep. III ad Exuper.*, c. 2, dans Bingham, l. XVIII, c. 4, § 4.

fiées, l'adoucissement dont nous avons parlé s'introduisit naturellement, et la Communion fut accordée *quasi viaticum profecturis*.

IV. Dans l'Église d'Occident l'anathème maranatha paraît pour la première fois dans une formule d'excommunication du Pape Silvérius... *Et si aliquis deinceps ullum unquam episcoporum taliter deceperit, anathema maranatha fieri in conspectu Dei et sanctorum angelorum* (1). D'ordinaire le maranatha qui se rencontre dans des sentences d'excommunication s'interprète par *in adventu*, ou *in*, *usque ad adventum Domini*. Ainsi le concile III de Tolède dit : *Cui hæc fides non placet aut non placuerit*, *sit anathema maranatha in adventum Domini N. J. C.* (2); le concile IV de Tolède dit, dans une sentence d'excommunication très-sévère contre ceux qui sont coupables de haute trahison : *Qui contra hanc nostram definitionem præsumpserit anathema maranatha, h. e. perditio in adventu Domini sit, et cum Juda Iscarioth partem habeat.* La même formule, à peu près, se lit pour la même cause dans le concile XVI de Tolède (3). On trouve, dans des actes de fondation d'abbayes et d'autres établissements, des formules de menace et de malédiction contre les violateurs des stipulations contenues dans ces actes, et une ou deux fois l'anathème maranatha (4). Le plus ordinairement c'était dans les bulles pontificales d'érection ou d'approbation qu'on lisait les plus graves menaces d'anathème avec le maranatha contre les *chartarum infractores*, par exemple dans la bulle de Grégoire VI : *Pro monasterio S. Quintini de Monte* (1), *ut sub hujus anathematis vinculo perennaliter innodatus sit anathema maranatha constrictus vinculis hujus nostræ præceptionis.*

Le maranatha se lit encore dans les mêmes circonstances dans les sentences et décrets épiscopaux. Ainsi, dans la *Charta S. Amandi, Tungr. episc.* (2) : *Si quis vero contradicere voluerit... sit anathema maranatha, quod est perditio in adventu D. N. J. C.* — Comment faut-il entendre le maranatha dans ces sentences? Benoît XIV (3), à l'endroit où il décrit dans leurs rapports respectifs l'excommunication simple, l'excommunication majeure, l'anathème et le maranatha, dit, de ce dernier, qu'il renforce l'anathème en abandonnant l'excommunié au jugement de Dieu et en le rejetant de l'Église jusqu'à la venue du Seigneur, ou jusqu'au jour du jugement. On pourrait croire, d'après cela, que le maranatha indique une excommunication spécifiquement différente et plus rigoureuse; mais c'est ce qu'on ne peut admettre; de même que l'anathème a le sens essentiel de l'excommunication majeure (4), de même le maranatha n'est qu'une formule plus solennelle et plus positive de l'anathème (5), et les sentences rigoureuses de condamnation n'ont une durée et une action perpétuelles qu'à la condition que le pécheur frappé ne fera pas pénitence (6). Les formules d'excommunication les plus sévères et les plus effrayantes, qui renferment ce qu'il y a de plus rigoureux dans le maranatha, même quand elles ne contiennent pas expressément ce maranatha, ajoutent,

(1) Dans Bingham, l. XVI, c. 2, § 16, et Justiniani, l. c.

(2) Dans Du Cange, *Gloss.*, *s. v. Maranatha*.

(3) Benedict. XIV, *de Synod. diœces.*, l. X, c. 1, n. 7.

(4) *Voir* Du Cange, l. c. Mabillon, *Annales ord. S. Bened.*, t. IV, *in Append.*, ed. Lucæ, ann. 1739.

(1) Dans Mabillon, l. c., p. 673 sq.

(2) Du Cange, l. c.

(3) L. c.

(4) *Voy.* ANATHÈME, I, 229.

(5) Suarez, *de Censur. disput.* 8, sect. 2. Cf. Justiniani, l. c.

(6) Suarez, l. c.

par ce motif, de temps à autre, les mots suivants ou d'autres analogues : *Nisi resipuerit, nisi forte resipiscens satisfecerit, nisi se digna correxerit satisfactione.*

On trouve un exemple frappant d'une sentence de ce genre dans Mabillon, *l. c.*, p. 691.

OTT.

MARBOURG (CONFÉRENCE RELIGIEUSE DE). Guérike dit, dans le sentiment de son orthodoxie luthérienne par trop naïve, que le landgrave Philippe de Hesse, décidé à préférer les intérêts de la cause évangélique à ceux de l'empereur, s'était efforcé, à la diète de Spire (1529), d'unir tous les protestants dans une alliance contre l'empereur, en mettant de côté tous les obstacles qui pouvaient naître des différences de doctrine.

Il convoqua dans ce but un colloque qui fut tenu à Marbourg, dans les premiers jours du mois d'octobre 1529, et où parurent d'un côté Luther, Mélanchthon, Juste Jonas, Brenz, Osiander, Agricola; de l'autre côté, Zwingle, OEcolampade, Bucer, Hédio et quelques autres. On pouvait prévoir le résultat de la conférence d'après les dispositions de Luther, « à qui il paraissait effroyable d'entendre dire que, dans la même église, au même autel, le même sacrement dût être compris de deux manières différentes; que les uns dussent croire ne recevoir que du pain et du vin, tandis que les autres croiraient recevoir le corps et le sang du Christ. » On s'arrangea sur quatorze articles, au sujet desquels les Suisses firent le plus de concessions possibles, vu les circonstances critiques où ils se trouvaient; mais quant au point capital, quant au dogme de la Cène, il fut impossible de s'entendre. Les Suisses ayant déclaré qu'ils admettaient, avec Luther, la présence véritable, mais spirituelle, du Christ, et Zwingle suppliant, les larmes aux yeux, le grand réformateur de reconnaître les Suisses comme ses frères en Christ, puisqu'ils tenaient pardessus tout à être en union avec lui, Luther repoussa la main qu'il lui tendait en disant : « Nous n'avons pas le même Esprit ! »

Cependant, à la demande du landgrave, les Wittenbergeois déclarèrent que, s'ils ne pouvaient reconnaître des frères dans les partisans de Zwingle, ils ne voulaient pas leur refuser l'amitié qu'ils leur devaient en J.-C. Mais ce n'était là qu'une phrase; l'événement le prouva bientôt. Ce fut l'université de Marbourg elle-même qui fut pendant longtemps le théâtre de la guerre acharnée que se firent le luthéranisme et le zwinglianisme.

Cf. Döllinger, *Réforme*, t. II, p. 204-224, et l'article HESSE.

SCHRÖDL.

MARC (S.). *Voyez* ÉVANGÉLISTES.

MARC-AURÈLE, empereur romain, issu d'une famille espagnole établie à Rome, naquit dans cette ville le 26 mai, 121 après J.-C. Il se nommait Annius Vérus, du nom de son grand-père, qui, à la mort prématurée de son père, l'avait reçu dans sa maison, l'avait adopté et avait confié son éducation et son instruction aux savants les plus remarquables de son temps. Le jeune élève fit des progrès rares, sous leur direction, dans les lettres grecques et latines, dans la musique, la géométrie, l'arithmétique, l'éloquence. A la suite de ces études préliminaires il passa à celle de la philosophie; il embrassa les principes de la secte stoïcienne, la seule qui eût encore alors quelque valeur et quelque autorité, la seule aussi qui fût en harmonie avec l'esprit sérieux et le caractère modéré du jeune étudiant. Cette vie sévère et studieuse attira de bonne heure sur lui l'attention de l'empereur Adrien, qui, dans le sentiment de sa fin prochaine, adopta,

suivant les uns, Antonin le Pieux à la condition qu'Antonin adopterait Marc-Aurèle, et celui-ci Lucius Vérus, tandis que, suivant d'autres, ces deux derniers furent adoptés par Antonin le Pieux. Marc, ayant été adopté à l'âge de dix-huit ans, prit le nom d'Aurèle Antonin et obtint la questure.

Lorsque Antonin, à la mort d'Adrien, devint empereur, il rompit la promesse de mariage qu'avait faite antérieurement son fils adoptif, l'unit à sa propre fille Faustine, épouse à tous égards indigne d'un tel mari, et donna à Marc-Aurèle, avec le consulat, le titre de César. Marc-Aurèle demeura pendant vingt-deux ans dans la maison de l'empereur, qui avait une estime singulière pour lui et l'associa aux affaires de l'empire. Marc-Aurèle méritait cette confiance. Il donna à son père adoptif des preuves si évidentes d'activité, d'affection et de fidélité, que leurs cœurs s'unirent de plus en plus, et que cette intimité ne s'altéra pas un instant durant toute la vie d'Antonin le Pieux. A la mort de cet empereur Marc-Aurèle monta sur le trône des Césars et associa immédiatement à l'empire Lucius Vérus, parce que la faiblesse de sa santé lui faisait désirer un collègue, et que, d'un autre côté, il avait l'espoir de pouvoir ainsi s'occuper plus librement de ses études favorites. Toutefois la charge de l'empire dut bientôt peser tout entière et lourdement sur l'empereur. Vers la fin de la première année de son règne l'empire fut frappé de toutes sortes de calamités ; une effroyable inondation du Tibre renversa une foule de maisons à Rome, entraîna une masse d'animaux domestiques et produisit une terrible famine. L'inondation fut suivie d'un tremblement de terre, de nombreux incendies dans les villes de l'empire et de dévastations produites dans les campagnes par des millions d'insectes. Enfin la guerre, éclatant de toutes parts, mit le comble à la misère générale.

Les Parthes envahirent l'Arménie, s'avancèrent en Syrie et mirent le gouverneur romain en fuite; d'un autre côté les Bretons et les Celtes devinrent menaçants, et se mirent à dévaster, le fer et le feu à la main, la Germanie romaine, tout le long du Rhin. L'empereur prit les mesures nécessaires pour faire face à tous ces ennemis. Il envoya en Orient, contre les Parthes, Lucius Vérus. Ce prince, qui était l'opposé de Marc-Aurèle, et qui, pour la première fois, échappait à sa surveillance, s'abandonna à Antioche aux plus basses débauches, tandis que ses généraux faisaient la guerre et la terminaient victorieusement.

Vérus revint à Rome, où il fit une entrée triomphale ; mais la paix coûta cher aux Romains, car les légions revenues du théâtre de la guerre rapportèrent la peste, qui se répandit dans tout l'Occident et y produisit d'épouvantables ravages.

Cette plaie ne fut pas la seule : en 169 éclata la guerre des Marcomans (1). Unis à d'autres peuplades allemandes et slaves, les Marcomans fondirent sur la Rhétie et s'avancèrent jusqu'à Aquilée. La guerre qu'il eut à soutenir contre eux, et dont nous n'avons pas les détails, occupa Marc-Aurèle pendant presque toute sa vie. Il se rendit avec Lucius Vérus sur le théâtre même de la guerre, passa trois années à Carnutum en Pannonie, battit à différentes reprises l'ennemi, et prit toutes les dispositions qui pouvaient mettre les provinces frontières de l'Italie à l'abri des barbares. L. Vérus étant mort en 170 ou 171, Marc-Aurèle rentra dans Rome en triomphateur. Cependant la guerre éclata pour la seconde fois en moins d'une année. La première campagne

(1) *Voy.* MARCOMANS.

ayant épuisé le trésor et affaibli les rangs de l'armée, ravagés en outre par la peste, Marc-Aurèle, voulant ménager les provinces, vendit aux enchères, pendant deux mois, les meubles les plus précieux des palais impériaux, et compléta les cadres de ses armées par des Slaves, des gladiateurs, des brigands dalmates et dardaniens, et des troupes auxiliaires tirées de la Germanie. Le succès couronna de nouveau ces efforts extraordinaires, et Marc-Aurèle aurait peut-être réduit la Marcomanie en province romaine si le cours de ses victoires n'eût été interrompu par le soulèvement d'Avidius Cassius. A la nouvelle de cette sédition Marc-Aurèle se rendit en toute hâte en Orient, où déjà le rebelle Cassius avait été assassiné. Marc-Aurèle n'en resta pas moins pendant trois ans en Orient, dont il régla les affaires et raffermit la situation, en se montrant partout aussi bienveillant que ferme.

Cependant les Marcomans et leurs alliés s'étaient de nouveau soulevés. Marc-Aurèle, obligé de se mettre une troisième fois en campagne contre eux, eut le même bonheur que précédemment; mais la guerre n'était pas complétement achevée lorsque la mort atteignit Marc-Aurèle, en 180 après Jésus-Christ, à Syrmium suivant les uns, à Vindobona suivant les autres. Il avait régné 19 ans. L'empire sentit et déplora profondément sa perte. L'empereur avait donné, durant tout son règne, les preuves les plus éclatantes de son amour pour la vérité et la justice, de sa noblesse et de sa douceur, de sa sévérité envers lui-même, de sa sollicitude pour la bonne administration de l'empire, de ses égards pour le sénat, enfin de son activité guerrière.

Le respect universel qui a été accordé à la mémoire de Marc-Aurèle est dû non-seulement à ses qualités, mais, suivant la juste observation de Niébuhr, au nombre prodigieux de bustes de cet empereur, dont chaque Romain désirait posséder le portrait, qui sont parvenus jusqu'à nous, et qui le représentent dans les diverses périodes de sa vie, depuis l'âge de dix ans jusqu'à sa mort. Il est aussi à remarquer que ce prince trouva, au milieu des occupations incessantes d'un empire immense, le temps d'écrire. Nous avons de lui 12 livres de pensées adressées à lui-même, τὰ εἰς ἑαυτόν; c'est une série de réflexions morales qui respirent de si nobles sentiments, une si sincère humanité, qu'on ne peut les lire sans en admirer et aimer l'auteur.

Mais à côté de cette admiration sincère il faut, pour remplir consciencieusement le devoir de l'historien, constater que l'empereur Marc-Aurèle n'eut pas une vie absolument pure et sans tache. On l'a accusé, avec raison, de faiblesse et d'une coupable condescendance à l'égard de l'immorale Faustine et de son fils Commode, qu'il eut le tort de destiner à l'empire. Il était impossible qu'il eût méconnu les vices de ce prince, et c'était un devoir aussi facile que sacré pour lui de donner à l'empire un maître capable de le remplacer. Mais ce qui doit nous paraître encore plus étrange, c'est qu'un empereur d'ailleurs si juste et si clément ait persécuté les Chrétiens. Il importe de savoir quels furent les circonstances et les motifs qui le poussèrent aux mesures sanglantes qu'il décréta contre eux. Nous avons rappelé plus haut les calamités qui, dès le commencement du règne de Marc-Aurèle, accablèrent si cruellement l'empire. Le peuple romain vit dans ces calamités publiques le châtiment que lui infligeaient les dieux irrités de ce que tant de gens désertaient le culte national et adoptaient une religion nouvelle. Tandis que ces causes naturelles rallumaient, comme au temps d'Antonin le Pieux, la haine du peuple païen contre les Chrétiens, les prêtres, consternés de la

solitude de leurs temples, profitèrent de cette disposition générale des esprits pour attiser le feu et exalter la rage populaire. La caste des philosophes ne considérait pas avec moins d'envie et de haine les progrès du Christianisme. La vie des communautés chrétiennes était déjà, par elle-même, le blâme le plus éclatant de la conduite perverse de ceux qui prétendaient suivre les préceptes de la plus stricte morale. Il ne faut pas méconnaître non plus que les champions du Christianisme attaquaient souvent, avec une vivacité extrême, les philosophes païens. Ils ne se contentaient pas, dans leurs écrits apologétiques, de démontrer la fausseté des reproches faits aux Chrétiens, ils prenaient l'offensive et découvraient sans ménagement combien la vie et la doctrine des philosophes, leurs adversaires, étaient vaines et vides (1). Il eût été étonnant que les philosophes n'eussent pas mis tout en œuvre pour anéantir ceux qui ébranlaient ainsi leur crédit et leur avenir. En effet on sait que Crescence le Cynique (2) s'efforça, par ses calomnies publiques, de livrer les Chrétiens au mépris, à la haine et aux persécutions du peuple de Rome. Reste à constater par où les adversaires du Christianisme trouvèrent accès dans le cœur d'un prince d'ailleurs si équitable, si doux et si clément envers ceux mêmes qui l'offensaient personnellement. Il fut circonvenu de deux côtés. Marc-Aurèle avait, dès sa jeunesse, pratiqué avec sincérité et avec un zèle qui allait jusqu'à la superstition le culte des faux dieux. Jamais il n'entreprenait une guerre importante sans chercher à se concilier la protection des dieux par d'abondants sacrifices. La voix du peuple et les suggestions des philosophes trouvèrent d'autant plus facilement de

(1) *Voy.* Justin, Athénagore.
(2) *Voy.* Crescence.

l'écho dans son âme qu'il croyait que les dieux ne lui accorderaient la victoire sur ses ennemis que s'il se montrait l'énergique défenseur de la religion traditionnelle de l'empire.

De plus Marc-Aurèle, philosophe stoïcien, ne pouvait mieux apprécier la nature du Christianisme que Marc-Aurèle dévot païen. Il tenait ces nouveaux sectaires pour d'aveugles et de dangereux fanatiques hostiles à l'État, ennemis de ses lois. Enfin il ne pouvait ignorer que le Christianisme faisait tellement de progrès qu'il devenait un danger pour le paganisme et la constitution de l'empire. On comprend donc que Marc-Aurèle ait pu prendre la résolution de s'opposer de tout son pouvoir à la propagation du Christianisme. Promulgua-t-il directement l'ordre de persécuter les Chrétiens? Tertullien dit que non, Méliton de Sardes prétend le contraire ; ce dernier, plus ancien et contemporain de Marc-Aurèle, mérite évidemment plus de croyance.

Le théâtre de la première persécution des Chrétiens qui eut lieu sous Marc-Aurèle, et sur laquelle nous avons des renseignements positifs, fut la communauté de Smyrne (167 apr. J.-C.). Le proconsul romain, cédant à la fureur de la populace juive et païenne, fit rechercher les Chrétiens, qu'il s'efforça d'entraîner à l'apostasie par les plus terribles menaces et l'application des plus cruels supplices. Il ne put ébranler leur fermeté. Ce fut durant cette persécution que le vieux Polycarpe (1), évêque de Smyrne et disciple de S. Jean, obtint la palme du martyre. Amené devant le proconsul, il confessa hardiment sa foi et refusa de maudire son Sauveur et son Dieu ; condamné au feu, il accepta son supplice avec une joie héroïque et exhala son âme en louant le Seigneur. Le courage de l'évêque

(1) *Voy.* Polycarpe.

avait raffermi la foi de ses ouailles; sa mort les sauva; car la rage populaire, comme refroidie par le sang de ce généreux vieillard, s'apaisa peu à peu, et dès lors le proconsul lui-même cessa ses poursuites. Les Chrétiens de Rome durent à leur tour subir le sort de ceux de Smyrne. La persécution ordonnée ou tolérée par Marc-Aurèle est constatée par des preuves authentiques. Ce fut pour protester contre les cruautés dont les Chrétiens de Rome étaient victimes, et pour tâcher d'arrêter l'effusion d'un sang innocent, que S. Justin, philosophe et martyr, adressa à l'empereur sa seconde Apologie, dont il paya la hardiesse par sa mort (1).

Quelques années plus tard (174), durant la guerre des Marcomans, Marc-Aurèle se trouva avec son armée dans une situation des plus critiques. Ses soldats, abattus par la chaleur et mourant de soif, allaient être attaqués par l'ennemi. Suivant le récit d'Eusèbe (2), une légion romaine, toute composée de Chrétiens, mit, dans cette extrémité, son espoir en Dieu, tomba à genoux et invoqua le secours du Christ. L'armée fut sauvée, et Marc-Aurèle voulut conserver le souvenir de ce prodige en donnant à cette légion le surnom de légion fulminante, *fulminatrix*. En même temps ses sentiments à l'égard des Chrétiens changèrent complétement, et il ordonna de cesser toute espèce de persécution (3). Mais le récit d'Eusèbe se trouve infirmé quant au fait capital de la suspension de toute persécution; car il en éclata une sanglante trois ans plus tard, sous le règne même de Marc-Aurèle, dans les Gaules, et notamment contre les fidèles de Lyon et de Vienne. La fureur du peuple, comme celle de la population de Smyrne, entraîna les autorités à des cruautés inouïes. S. Pothin, évêque de Lyon, subit le martyre à l'âge de quatre-vingt-dix ans (4). Les fidèles imitèrent la constance de leur évêque, malgré le grand nombre d'entre eux qui furent décapités, livrés aux bêtes, brûlés et jetés dans le Rhône.

(1) *Voy.* JUSTIN (S.).
(2) V, 5.
(3) *Voy.* LÉGION FULMINANTE.

On ne connaît pas d'autres provinces romaines dans lesquelles, sous le règne de Marc-Aurèle, les Chrétiens aient été persécutés, soit que les documents aient été perdus, soit que la persécution se soit réellement restreinte aux deux provinces que nous avons citées.

Cf. PERSÉCUTION DES CHRÉTIENS.

ALLGAYER.

MARC EUGÉNICUS, métropolitain d'Éphèse, obtint la triste renommée parmi les Grecs d'avoir rendu vaine la réconciliation des Églises grecque et latine si péniblement conclue et si solennellement jurée aux conciles de Ferrare et de Florence. Jean VI Paléologue, à qui les progrès incessants des Turcs, sous le sultan Murad II, n'avaient à peu près laissé du vaste empire de ses prédécesseurs que la ville de Constantinople, pressée elle-même de toutes parts, espéra s'assurer, par la réconciliation de l'Église grecque avec celle de Rome, le secours des princes de l'Occident. Lorsqu'il vit tomber Thessalonique, dernier rempart de sa capitale menacée, il se hâta de nouer des négociations et envoya une ambassade au Pape Martin V, et, après la mort de ce pontife, à son successeur Eugène IV. Le Pape accueillit avec joie la proposition faite spontanément par les Grecs; mais les déplorables discussions du concile de Bâle retardèrent de plusieurs années la solution projetée. Le Pape, las de voir échouer toutes les tentatives faites auprès du concile de Bâle, proclama solennellement, par sa bulle du 18 septembre 1437, que le concile serait trans-

(4) *Voy.* POTHIN.

féré à Ferrare. Une seconde bulle fixa l'ouverture du nouveau synode au 8 janvier 1438 (1). En effet ce jour-là le cardinal Nicolas Albergati ouvrit, au nom du Pape, le concile, dans l'église principale de Ferrare. Les prélats tinrent plusieurs réunions préparatoires et deux sessions solennelles avant l'arrivée des Grecs. Ceux-ci entrèrent enfin à Ferrare, au nombre de sept cents. On remarquait parmi eux avant tout l'empereur et son frère Démétrius, puis le patriarche de Constantinople, les fondés de pouvoirs des patriarches d'Orient, beaucoup d'évêques, de prêtres, de fonctionnaires et de grands de l'empire. Parmi les prélats se trouvait Marc Eugénicus, qui, peu avant son départ, à la mort du métropolitain Joasaph, était monté sur le siége d'Éphèse, et qui devait représenter au concile, avec le métropolitain russe Isidore, le patriarche d'Antioche.

Le 9 avril 1438 on célébra dans la cathédrale de Ferrare la première session, ou plutôt l'ouverture solennelle du concile.

Après de longues hésitations les Grecs consentirent à discuter les points litigieux entre les deux Églises dans des conférences communes, et l'on choisit des deux côtés dix membres chargés de préparer la discussion et de rédiger les projets de conciliation. Les Grecs nommèrent pour les représenter dans ces conférences préparatoires Marc Eugénicus, Bessarion, les évêques de Monembasie, de Lacédémone et d'Anchialus, le grand-chartophylax Balsamon, le grand-ecclésiarque Syropulus, deux abbés et un moine. Marc et Bessarion devaient être les orateurs qui, après s'être entendus au préalable avec leurs collègues et avoir pris leur avis, devaient soutenir la discussion. Les conférences furent ouvertes par le cardinal Julien Césarini, président de la commission, choisi par les Latins, qui, dans un brillant discours, recommanda vivement l'union et exhorta la commission à y travailler avec ardeur. Marc Eugénicus répondit froidement et sans onction, et fit sentir que l'union n'entrait pas dans ses vues. Les Grecs, mécontents eux-mêmes, demandèrent qu'il cédât la parole à Bessarion dans le courant de la discussion. Celle-ci avait duré pendant des mois sans qu'on fût encore parvenu à se rapprocher. Tout restait dans le vague, parce que l'empereur d'une part évitait toute promesse formelle et que les Grecs de l'autre refusaient toute explication positive; ils prétextaient d'ailleurs qu'il fallait attendre l'arrivée des Balois. Marc Eugénicus et les Grecs qui se trouvaient dans les mêmes dispositions que lui profitèrent de ce retard pour quitter secrètement Ferrare; mais l'empereur les fit rappeler par des courriers expédiés à leur poursuite. Enfin l'infatigable Eugène sut convaincre l'empereur; les négociations furent reprises en octobre, continuées non dans des conférences, mais dans des sessions formelles, et l'on résolut sérieusement d'en venir à une conclusion. Les Grecs choisirent dix orateurs de leur nation chargés de discuter avec les Latins. Marc Eugénicus fut encore une fois du nombre, ainsi que Bessarion. Le 8 octobre 1438 eut lieu la seconde session, ou, si on ne veut pas compter comme telle la solennité de l'ouverture du 9 avril, la première session, qui fut suivie de quinze autres sessions tenues à Ferrare et de neuf à Florence. Marc assista à toutes ces sessions et ne manqua pas une occasion de manifester ses sentiments de haine et d'hostilité contre les Latins. Il soutint la cause des Grecs contre André, évêque de Rhode, contre le cardinal Julien Césarini et le provincial des Dominicains, Jean de Raguse, ou plutôt il s'opposa à toute

(1) Hardouin, *Coll. Conc.*, IX, 698-708.

tentative d'union avec tant d'opiniâtreté et de passion que l'empereur se vit obligé de lui défendre d'assister à l'avant-dernière session, dans laquelle on devait clore la discussion importante relative à la procession du Saint-Esprit et à l'addition du *Filioque* (1). Les Grecs, après la dernière session synodale du 24 mars 1439, se réunirent encore fréquemment dans des conférences particulières, avant de se décider définitivement pour ou contre les Latins, et Marc Eugénicus continua son rôle d'opposition, taxant les Latins d'hérésie, reprochant sa naissance illégitime à Bessarion, celui des Grecs qui insistait le plus vivement en faveur de l'union. Le 2 juin 1439, dans une assemblée générale tenue devant l'empereur, après avoir entendu le patriarche de Constantinople parler en faveur de la procession du Saint-Esprit, les Grecs finirent par se prononcer pour l'union, et, six jours après, ils se réunirent auprès du Pape pour rédiger leur déclaration définitive et recevoir le baiser de paix des Latins. Marc Eugénicus et Sophronius d'Anchialus furent les seuls évêques grecs qui résistèrent jusqu'au bout. Le 5 juillet 1439 les Grecs souscrivirent la déclaration solennelle de l'union, *definitio*, ὅρος, et le lendemain cette union fut publiquement proclamée dans l'église principale de Florence durant la grand'messe. Non-seulement les évêques grecs proprement dits, mais les fondés de pouvoir des Valaques, des Ibériens, des Russes et de l'empereur de Trébizonde, souscrivirent cet acte solennel.—Marc Eugénicus seul persévéra dans son entêtement. Lorsque le Pape en fut informé il s'écria douloureusement, dans le vague pressentiment de ce qui allait arriver bientôt : « Hélas ! nous n'avons rien fait ! »

Environ un mois après, les Grecs reprirent la route de leur patrie en passant par Venise. L'empereur emmena Marc Eugénicus sur son navire, pour tâcher de le gagner par des marques de bienveillance, ou, dans tous les cas, pour le surveiller de plus près ; mais les Grecs n'avaient pas quitté Venise que déjà éclataient leurs sentiments équivoques et leur mécontentement des résultats du concile. Ils furent bien plus ébranlés encore lorsque, durant le voyage, ils entendirent les amers reproches que leurs concitoyens leur adressaient sur l'union conclue, et, à plus forte raison, lorsqu'ils virent la froideur avec laquelle on les accueillit à Constantinople (janvier 1440). Tandis qu'on les appelait des apostats, qui avaient trahi la cause de l'orthodoxie, de tous côtés retentissait l'éloge de Marc Eugénicus, qui, seul, avait su résister aux Latins et sauver l'honneur de l'Église.

Dès le carême de la même année le parti hostile à l'union s'était tellement accru et fortifié qu'il essaya d'exclure de la participation aux saints mystères ceux qui s'étaient déclarés en faveur des conciles de Ferrare et de Florence. On ne peut douter que Marc Eugénicus profita de ces circonstances pour donner le coup de grâce à l'œuvre de l'union. L'empereur l'avait, avec intention, retenu à Constantinople, car lorsque, au commencement de 1440, Métrophanes, métropolitain de Cyzique, fut monté sur le siége de Constantinople à la place du patriarche, mort à Florence dans la communion de l'Église romaine, et se fut à son tour hautement prononcé en faveur de l'union, Marc Eugénicus s'enfuit avec le métropolitain d'Héraclée et retourna dans son diocèse. Il continua à déclamer contre les amis de l'union, à manifester sa haine contre les Latins, répandant au loin ses accusations et ses calomnies. Il défendit sur son lit de mort qu'aucun Grec uni accompagnât ses funé-

(1) Hardouin, *Coll. Conc.*, IX, 307.

railles, et, comme un autre Annibal, il fit jurer à son ami George Scholarius de combattre constamment l'union et de vouer à Rome une haine éternelle. Il mourut vers 1447 (1).

Fabricius, dans sa *Bibliotheca Græca*, nomme vingt-huit écrits dus à la plume de Marc Eugénicus (2). Quelques-uns ont été publiés; la plupart n'existent qu'en manuscrits et ne sont connus que par des citations. Abstraction faite de plusieurs lettres manuscrites destinées à l'empereur Jean Paléologue, on peut citer, parmi les écrits de Marc qui ont rapport à l'affaire de l'union, deux circulaires, adressées à la chrétienté, que Marc Eugénicus publia d'Éphèse, probablement après sa fuite de Constantinople. Elles ont été conservées parce que Joseph, évêque de Méthone, et le protosyncelle Grégoire, plus tard patriarche de Constantinople, les ont citées dans leur réfutation, soit en entier, soit par fragments. On les trouve imprimées avec la réfutation dans Hardouin, IX, 549-670.

La première circulaire, que Marc répandit partout, comme le remarque Joseph de Méthone, τοῖς ἁπανταχοῦ Χριστιανοῖς ἀποστείλας, renferme une histoire abrégée et très-partiale des conciles de Ferrare et de Florence. Marc raconte qu'on ne put amener l'union qu'en corrompant les évêques, et que seul, résistant aux séductions des Latins, il défendit la cause de l'Église grecque.

La seconde circulaire est également adressée à tous les Grecs du continent et des îles (τοῖς ἁπανταχοῦ τῆς γῆς καὶ τῶν νήσων εὑρισκομένοις), et renferme de violentes attaques contre les partisans de l'union. Il les nomme des bâtards, des Gréco-Latins, des latinisants, des moitiés d'homme, semblables aux centaures de la fable, Γραικολατῖνοι, Λατινόφρονες, μιξόθηρες ἄνθρωποι, κατὰ τοὺς μύθους ἱπποκενταύρους. L'union de Florence, dit-il, est une conciliation qui n'en est pas une; on a deux confessions de foi : l'une avec le *Filioque*, l'autre sans cette addition ; on conserve un Sacrement de l'autel, mais on a deux cènes eucharistiques, l'une avec du pain levé, l'autre avec du pain azyme.

Une autre lettre de Marc, dans laquelle il reproche à George Scholarius son penchant pour l'union, a été conservée par Léon Allatius (1).

On a également imprimé le livre de Marc Eugénicus contre la doctrine des Latins touchant le moment où a lieu la transformation de la matière sacramentelle : Ὅτι οὐ μόνον ἀπὸ φωνῆς τῶν δεσποτικῶν ῥημάτων ἁγιάζονται τὰ θεῖα δῶρα (2).

On ne connaît que d'après des manuscrits et des citations les écrits suivants : *Capita syllogistica contra Latinos de processione Spiritus sancti; Orationes duæ de Purgatorio; Epistola ad Georgium presbyterum contra ritus et sacrificia Romanæ Eccles.; Antirrheticum contra Andream Coloss.; Apologie de sa fuite de Constantinople; Contra Encyclicam Bessarionis; Epilogus adversus Latinos*, etc., etc.

Cf. l'histoire des conciles de Ferrare et de Florence, probablement rédigée par Bessarion, dans Hardouin, *Acta Concil.*, IX, col. 1-442 ; l'histoire de ces conciles d'Horace Justiniani, dans Hardouin, l. c., coll. 669-1044 ; l'histoire partiale de ce même synode par Silvestre Syropulus, ennemi de l'union :

(1) Cf. les articles BALE (concile de), BESSARION, EUGÈNE IV, FERRARE, FLORENCE, ÉGLISE GRECQUE, JULIEN CÉSARINI.

(2) Édit. Harles, XI, 670-677.

(1) *Voy.* ALLATIUS. *Leonis Allatii in Roberti Creygtonis apparatum*, Romæ, 1674, I, 88, d'après Héfélé. Cf. un article de la *Revue trim. de Théologie de Tubingue* sur l'*Union temporaire des Églises grecque et latine*, 1848, p. 191.

(2) En grec, comme supplément à l'édition des *Liturgies orientales*, Paris, 1560, p. 138-144; en latin, dans les *Liturgicis Claudii de Saintes*, Antwerp., 1560, p. 83-86.

Vera Historia unionis non veræ inter Græcos et Latinos, sive concilii Florentini exactissima narratio, traduite en latin et publiée à la Haye en 1660 par l'anglican Robert Creyghton ; sur les ouvrages de Marc, outre Fabricius, Oudini, *Comment. de Scriptor. eccles.*, t. III, coll. 2343-2346 ; Cave, *Hist. litter.*, Basil., 1741, t. II, *Append.*, p. 136-138.

G. Tinkhauser.

MARC (LE GNOSTIQUE). On connaît trois gnostiques de ce nom, qui, sans être chefs de secte, eurent cependant une certaine importance.

I. Le plus fameux d'entre eux est Marc, disciple de Valentin, fondateur d'une secte particulière de gnostiques appelés *Marcosiens*. Ce Marc, qui selon toute apparence intrigua d'abord en Asie, qui plus tard vint dans le sud-est de la Gaule, et parut environ vers le milieu du second siècle ou peu de temps après, s'était rendu fameux par des pratiques magiques au moyen desquelles il cherchait surtout à séduire les femmes riches et bien nées. Au dire de S. Irénée, son contemporain, il réussit souvent, avec l'aide du diable, en administrant à ses dupes des philtres, en flattant leur vanité par l'espoir du don de prophétie, en les autorisant même à offrir le saint Sacrifice.

Parmi ses artifices magiques, qui ressemblent parfaitement à des tours de jonglerie, il y en a un remarquable, parce qu'on peut en déduire la foi des Chrétiens au dogme de la transsubstantiation ou du changement du vin au sang du Christ. Il employait dans sa liturgie la formule de la Consécration, et en la prononçant il s'arrangeait de manière à ce que le vin blanc devînt rouge, afin de faire voir à chacun que c'était le sang du Christ (1).

Marc arrangea son système d'après celui de Valentin (1), auquel il donna une forme mystique et numérique, imitée de Pythagore ou de la cabale, chamarrée de grands mots, d'une foule de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament ; le tout parfaitement inintelligible. S. Irénée, évêque de Lyon, dans le diocèse duquel ce sectaire trouva d'abord un grand nombre de partisans, s'est donné la peine d'exposer, avec une excessive patience, ce système (2), que S. Épiphane a pris littéralement dans S. Irénée (3).

La nature incompréhensible du Dieu suprême et inconnu, προπάτωρ, βυθός, se manifeste en voyelles, syllabes et mots. Ceux-ci se lient les uns aux autres, suivant les rapports numériques, en tétrades, octoades, dodécades (6, 10 et surtout 30 sont des nombres saints et mystérieux), et font perpétuellement résonner dans l'univers les louanges du Dieu insondable. Cependant la multiplicité des voyelles, des sons et des mots finit par se réunir en un mot unique et universel (ἀποκατάστασις τῶν ὅλων), dont l'*amen* populaire est le symbole. La première parole que le Dieu caché prononce se décompose en un certain nombre de lettres. Ces lettres elles-mêmes, par exemple λ (λάμβδα), se décomposent chacune en autant de lettres qu'il en faut pour former leur nom ; ces noms se décomposent à leur tour en lettres nouvelles, qui se reproduisent sans fin, résonnent, se répercutent, s'entrelacent les unes dans les autres et forment un perpétuel et infini concert, qui lui-même, revenant de la multiplicité à l'unité, se résume de nouveau dans un son, une voyelle, une lettre unique, εἰς τὸ ἓν γράμμα, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐκφώνησιν (4).

(1) S. Irenæus, *adv. Hæres.*, l. I, c. 13.

(1) *Voy.* Valentin.
(2) *Adv. Hæres.*, l. I, c. 14-21.
(3) Epiph., *Hæres.*, 34.
(4) Iren., *adv. Hæres.*, l. I, c. 14, n. 1.

Chacune de ces voyelles a son existence propre, analogue à celle des anges du Christianisme, et toutes forment ensemble le *pléroma*. Ces existences portent le nom commun d'æons, de mots (λόγοι), de racines, de semences, de fruits; leurs noms propres sont renfermés dans le mot *ecclesia*. Or la *Sigé*, un des æons suprêmes, appartenant à la première tétrade, révéla ces noms à Marc, lui montra, comme à un des æons supérieurs, la vérité, ἀλήθεια, sans voile, et lui permit de les décrire en détail (1).

La Sigê lui fit ensuite connaître exactement le rapport de ces æons entre eux, æons qui expriment chacun une des phases de la nature incompréhensible de Dieu. Parmi ces æons se trouve Jésus-Christ, dont le nom renferme, dans chacune de ses lettres et de ses syllabes, de merveilleux mystères et possède des vertus extraordinaires.

Ainsi tout le système est bâti sur les vingt-quatre lettres de l'alphabet grec, et sur la distinction des consonnes, des semi-voyelles, des voyelles, des lettres doubles, qui toutes donnent lieu à une série de figures fantastiques.

La création du monde visible n'est qu'une copie du pléroma invisible divisé en ses membres divers, tétrades, octoades, décades, dodécades et trentenaire sacré, posés par le démiurge imparfait, qui les créa sans y rien comprendre, et comme un simple instrument, entre les mains de la mère céleste qui le dirigeait (2). Marc cherche à établir toute sa fantasmagorie par des preuves tirées de la Genèse mosaïque, de la constitution de l'homme, de la nature et du cours des astres.

L'æon Jésus-Christ, qui ne fit que passer par Marie, comme un canal, sans en rien prendre, et dans lequel, après le baptême, se concentra la vertu de tous les æons, devait annoncer aux hommes le Dieu suprême et abolir par là même la mort sur la terre (1).

Marc et ses partisans attachaient une grande valeur à leur rédemption (λύτρωσις, *redemptio*), mot par lequel ils désignaient chaque acte particulier dans lequel l'œuvre du Christ se réalise et se complète. Cette rédemption s'opérait sous une double forme : tantôt dans une direction purement spiritualiste, tantôt dans une direction plus formelle, plus ou moins conforme aux mœurs traditionnelles des Chrétiens et à la loi du Sauveur. Pour les partisans de la direction purement spiritualiste la rédemption était tout entière dans la pure science du Dieu suprême (γνῶσις); ils rejetaient tout autre signe extérieur. Théodoret nomme ces derniers les Ascodrutes, ou Ascodrupites, et en fait une secte spéciale (2). Quant aux partisans de la seconde direction, ils admettaient un baptême d'eau, mais falsifiaient, suivant leur système d'æons, la formule du baptême, dans laquelle ils nommaient en hébreu divers æons, et y ajoutaient une onction avec du baume; ou bien encore ils mêlaient de l'eau et de l'huile et baptisaient avec ce mélange; ou enfin ils remettaient la rédemption par ce baptême d'eau et d'huile jusqu'à l'heure de la mort, et communiquaient en même temps aux mourants certaines formules d'anathème par lesquelles ceux-ci pouvaient chasser les esprits qui voudraient les saisir après leur mort, et repousser même les atteintes et les séductions du démiurge (3). Il est à remarquer que cette forme de rédemption se retrouve, sous le nom de *consolamentum*, au

(1) Iren., *adv. Hæres.*, l. I, c. 14, n. 3.
(2) Id., *ibid.*, l. I, c. 14, n. 2, 7, et c. 17.

(1) Iren., *adv. Hæres.*, l. I, c. 15.
(2) Theod., *Hæret. Fabul.*, l. I, c. 10, et l'art. TASCODRUGITES.
(3) Iren., *adv. Hæres.*, l. I, c. 21.

douzième et au treizième siècle, au sud de la France, parmi les sectes gnostiques et manichéennes des Albigeois (1) et des Vaudois (2).

Marc et ses partisans avaient fabriqué toute une masse d'apocryphes ; mais ils savaient assez adroitement exploiter dans leur intérêt les passages des véritables Évangiles (3).

Ils se proclamaient les seuls sages, les seuls parfaits (4), quoique, sans honte ni scrupule, ils séduisissent les femmes qui leur tombaient sous la main, parce que, disaient-ils, en leur qualité d'esprits éminents, tout leur était permis, et qu'ils n'avaient rien à craindre de personne, pas même du Juge suprême (5).

Dès le second siècle ces sectaires trouvèrent un adversaire catholique, dont le nom est inconnu, qui les réfuta en vers (6). S. Irénée les combattit plus vigoureusement dans son grand ouvrage sur les hérésies gnostiques. Les Marcosiens se perpétuèrent jusqu'au quatrième siècle, et pratiquaient encore du temps de S. Épiphane leur artifice du changement du vin blanc en vin rouge, pour gagner des partisans (7).

La secte des Marcosiens a la plus grande affinité avec celles des *Arcontiques* et des *Colorbasiens* (8).

II. Le second Marc était, au commencement du quatrième siècle, un des partisans les plus renommés du gnostique Marcion (1), dont le système, assez original en certains points, est également exposé et réfuté dans le dialogue faussement attribué à Origène et connu sous le nom de *Dialogus Adamantii de Recta in Deum Fide, contra Marcionitas* (2). Son originalité consiste dans l'idée qu'il a de la création de l'homme. Il distingue, avec les anciens, trois parties constitutives de l'homme : le corps, σῶμα ; l'âme, ψυχή ; l'esprit, πνεῦμα.

Or, dit-il, le Créateur forma le corps et lui insuffla l'âme ; mais ce n'était encore qu'un être fort misérable. Le Dieu suprême et bon, voyant du haut du ciel cette pauvre créature s'agiter dans sa misère, en eut pitié, lui communiqua une portion de son propre esprit et l'appela ainsi véritablement à la vie. C'est uniquement pour affranchir cet esprit, πνεῦμα, que le Christ, émané du Dieu suprême et bon, descendit sur la terre et qu'il continue à y descendre dans le sacrement de l'Eucharistie (3). On reconnaît facilement ici les idées du gnostique Saturnin (4), et c'est en les mêlant au système de Marcion que Marc se distingua des autres Marcionites. Du reste ses opinions ne diffèrent pas de celles de Marcion. — On ne sait d'ailleurs rien de sa vie ; on présume qu'il résidait habituellement en Syrie, d'après l'analogie de son système avec celui du gnostique syrien Saturnin (5).

III. Le troisième gnostique Marc appartient au quatrième siècle. Ce dernier, que S. Jérôme confond avec le

(1) *Voy.* Albigeois.

(2) *Voir* Hurter, *Innocent III*, liv. 13, t. II, p. 219, 220.

(3) Iren., *adv. Hæres.*, l. I, c. 20.

(4) Id., *ibid.*, l. I, c. 19, n. 2 ; c. 21, n. 2, 4.

(5) Id., *ibid.*, l. I, c. 13, n. 6, 7.

(6) Id., *ibid.*, l. I, c. 15, n. 6.

(7) S. Épiph., *Hæres.*, 34, n. 1.

(8) *Voy.* Colorbasiens. Conf. Massuet, dans son édit. de *S. Irénée*, diss. I, art. II, § 6. Tillemont, *Mém.*, t. II. *Les Hérésies des Marcosiens et des Arcontiques* (p. 291-296). Matter, *Hist. crit. du Gnosticisme*, t. II. Néander, *Hist. de l'Église*, t. I, p. II, p. 741-743, 808-810.

(1) *Voy.* Marcion.

(2) Voir *Origenis Opp.*, edit. Ruæi, t. I, p. 822 833.

(3) *Dial. de Recta in Deum Fide*, in *Orig Opp.*, I, 825, 826.

(4) Iren. *adv. Hæres.*, l. I, c. 24, n. 1.

(5) Conf. Matter, *Hist. crit. du Gnost.*, t. II, p. 247-246. Néander, *Histoire de l'Église*, I, p. 804.

Valentinien Marc (1), vint d'Égypte (il était né à Memphis), vers le milieu du quatrième siècle (peut-être par la France?), en Espagne, et fut le premier qui introduisit dans ce pays des idées gnostiques et manichéennes, au moyen desquelles il trouva accès auprès d'une dame distinguée nommée Agape et du rhéteur Elpidius. Ceux-ci communiquèrent ces idées à Priscillien, qui fonda la secte considérable des Priscillianistes (2).

Cf. Tillemont, *Mém.*, t. VIII, n. 61, *sur les Priscillianistes*, p. 791; *Em. Grabii Adnotat. in Irenæi opp.*, p. 65; Iren., *Opp.*, ed. Massuet, Venetiis, 1734, p. II, p. 205.

FESSLER.

MARC, Pape, était né à Rome; il monta sur le siége apostolique après Sylvestre Ier, le 14 février 336. Il ne régna que huit mois, et non, comme le disent Platina, Anastase et d'autres, deux ans, huit mois et vingt jours. La lettre à S. Athanase et aux évêques d'Égypte qu'on lui attribue n'a aucune authenticité. Ce devait être une réponse à la lettre de ces mêmes évêques dans laquelle ils se plaignaient des mauvais traitements que leur faisaient subir les Ariens, et notamment de ce que ceux-ci avaient brûlé tous leurs livres et les canons du concile de Nicée, dont ils priaient l'Église romaine de leur adresser un exemplaire.

Dans cette lettre, comme dans la prétendue réponse de Marc, il est dit positivement que le concile de Nicée avait rédigé soixante-dix canons d'après le nombre des disciples du Seigneur. Si les deux écrits étaient authentiques, comment l'Église d'Afrique et les Papes Zosime et Boniface auraient-ils eu une discussion si vive sur le nombre de ces canons? Puis on ne comprend pas comment S. Athanase aurait pu écrire au Pape Marc une lettre datée d'Alexandrie, dans un temps où il se trouvait exilé dans les Gaules. On sait aussi que les Ariens ne se permirent ces violences en Égypte que plus tard, sous Constance. Enfin Marc lui-même aurait dû écrire sa lettre quelques jours après sa mort, vu que, d'après le rapport très-net de S. Jérôme, il n'était plus en vie à la date de cette lettre.

Marc ordonna que le Symbole de Nicée serait chanté à la messe; c'est pourquoi, dans le fameux ouvrage de J. Palatio (*Gesta Pontificum Romanorum a sancto Petro usque ad Innocentium IX*, 4 vol. in-4°, avec les portraits des Papes, édition de Venise, 1687), il est dit : *ut Marcum a Marco non dignosceres, nisi pontifex præcederet Evangelistæ. Quod hunc pingant sine Evangelio, ex eo est quod corde, non manu, servat. Vel fidem fecerit compendiorem ut quid credas habeas vel post Evangelium, quod brevi conclusit* SYMBOLO. Marc construisit deux basiliques, l'une sur la voie Ardéatine, l'autre sur le Palatin. Platina décrit les ornements et les dotations que ces deux basiliques reçurent de Constantin le Grand.

On attribue à ce Pape la règle d'après laquelle c'est l'évêque d'Ostie qui consacre le Pape et porte le pallium. De fait la coutume est antérieure à ce Pape.

Son corps fut inhumé dans le cimetière de Balbin, sur la voie Ardéatine; plus tard on le transféra dans l'église de Saint-Marc, dont, d'après une ancienne tradition, il aurait été le fondateur.

Cf. Eugène de la Gournerie, *Rome chrétienne; Baronii Annal. eccles.; Historia Platinæ de vit. Rom. Pontif.; Anastasii Biblioth., Hist. de vit. Pontif.*

FRITZ.

(1) *S. Hieronymi Epist.*, 75, n. 3, et *Commentar. in Isaiam*, c. 64, v. 4.

(2) *Voyez* PRISCILLIANISTES. Cf. *Sulpicii Severi Hist. sacra*, l. II, n. 46. *S. Isidori Hispal. lib. de Viris illustr.*, c. 15, n. 19, qui nomme Priscillien un disciple de Manès, fort versé dans l'art de la magie.

MARC (PROCESSION DE S.). Le 25 avril, jour de la fête de l'évangéliste S. Marc (*festum chori*), presque toutes les paroisses de l'Église d'Occident célèbrent une procession solennelle. Cette procession est très-ancienne, car non-seulement le Pape S. Grégoire la connaît, mais il la nomme *solennitas annuæ devotionis* (1). Il est difficile de décider si cette expression de *solennitas annuæ devotionis* autorise à faire remonter l'origine de cette procession au delà du pontificat de Grégoire le Grand. Walafried Strabo prétend (2) que ce Pape l'ordonna au commencement de son règne pour obtenir de Dieu la cessation d'une grande peste qui dévastait Rome après une cruelle inondation, peste qui avait enlevé son prédécesseur, Pélage, et un nombre considérable de fidèles. Mais il y a bien des objections à faire contre cette assertion, quoiqu'il soit vrai que Grégoire ordonna, en 590, une procession pour détourner de Rome le fléau de la peste. La procession eut lieu, non en avril, mais au mois d'août, et fut renouvelée trois jours de suite (3). Puis cette procession fut célébrée d'une manière différente de celle de Saint-Marc. La première était une procession septuple, *Litania septiformis*, c'est-à-dire que les fidèles, divisés en divers états, sortaient de sept différentes églises, comme on le voit dans l'*Oratio de mortalitate*, de Grégoire : *Litania clericorum exeat ab ecclesia B. Joannis Bapt.; Litania virorum, ab eccles. B. Martyris Marcelli; Litania monachorum, ab eccles. Martyrum Joannis et Pauli; Litania ancillarum Dei, ab eccles. B. Martyr. Cosmæ et Damiani; Litania fœminarum conjugatarum, ab eccles. B. primi Martyris Stephani; Litania viduarum, ab eccles. B. Martyris Vitalis; Litania pauperum et infantium, ab eccles. B. M. Cæciliæ.* Dans la procession de Saint-Marc le peuple sortait tout entier de la même église (*a titulo B. Laurentii Martyris, qui appellatur Luciæ, egredientes, ad B. Petrum, Apostolorum principem, Domino supplicantes, cum hymnis et canticis spiritualibus properemus*). Il est certain que les sources historiques antérieures à Grégoire ne disent rien de toute cette procession.

(1) *Ep. app.*, l. III, 2.
(2) *De Reb. eccles.*, c. 8.
(3) Greg Tur., *Hist. Franc.*, l. X, c. 1.

On a assigné plusieurs intentions à la procession de Saint-Marc. Les fidèles, dit-on, doivent, en la suivant, demander la rémission de leurs péchés, remercier Dieu des bienfaits reçus, réclamer humblement la continuation de sa miséricorde, et, dans toutes les circonstances de la vie, se tourner avec confiance vers Dieu (1). Dans tous les cas, ce qui prédomine c'est le sens de la pénitence : de là la couleur bleue ou violette des ornements de la messe qui se dit à l'issue de la procession, et la forme générale de cette messe, faite pour encourager la confiance et la prière (2). Ce n'est que dans les églises dont S. Marc est le patron qu'on dit la messe de S. Marc à la fin de la procession (3).

La translation de la fête de S. Marc n'a pas d'influence sur la procession, qui se fait toujours le 25 avril, à moins que ce jour-là ne soit le dimanche de Pâques (*Litaniæ majores, si occurrant in die Paschatis, transferantur in feriam tertiam sequentem, non feriam secundam*) (4).

On distingue la procession de Saint-Marc de celle des Rogations en appelant la première *Litania major*, la seconde

(1) Cf. Alcuin, *de Lit. mag.*
(2) *Voir* l'Epître de S. Jacques, 5, 16 sq., et l'Évangile de S. Luc, 11, 5, qui se rapportent à ce sujet.
(3) *S. R. C.* 23 maj. 1603.
(4) *S. R. C.* 27 sept. 1627. *S. R. C.* 19 sept. 1665.

Litaniæ minores. Elle avait déjà ce nom au temps de Grégoire le Grand. On ne sait d'où vient cette désignation; peut-être est-ce parce que le peuple, originairement, prit plus de part à cette procession qu'à toute autre, ou parce qu'elle s'étendait plus loin dans sa marche (1); mais, dans tous les cas, ce nom n'a pas d'importance : un concile de Mayence, de 813, l'applique aussi aux Rogations. On la nomme encore *Litania Romana*, parce qu'elle partit de Rome pour se répandre dans toute l'Église.

Cf. ROGATIONS.

F.-X. SCHMID.

MARCA (PIERRE DE) naquit à Gant, en Béarn, le 24 janvier 1594, d'une ancienne famille noble et catholique. Il fut élevé au collége des Jésuites d'Auch et étudia ensuite la philosophie et le droit à Toulouse. En 1615 il devint membre du conseil souverain de Béarn. Tous ses collègues étaient, à cette époque, calvinistes; mais, la religion catholique ayant été rétablie dans le Béarn, Marca, y ayant activement contribué, fut, en récompense, nommé, en 1621, président du parlement de Pau, qui était entièrement catholique.

En 1639 il devint conseiller d'État. Sa réputation comme savant augmenta beaucoup lors de la publication faite en 1640 de son *Histoire de Béarn*. En 1641 il publia, à la demande du roi, son livre connu *de Concordia sacerdotii et imperii, s. de libertatibus Ecclesiæ Gallicanæ*. Après la mort de sa femme, dont il avait eu plusieurs enfants, il entra dans l'état ecclésiastique et fut nommé en 1643 évêque de Conserans. Mais le Pape Urbain VIII refusa de ratifier cette nomination à cause des opinions que Marca avait soutenues dans ses ouvrages, et il n'obtint l'approbation pontificale qu'en 1647, sous Innocent X, après avoir donné des explications sur sa doctrine dans un écrit intitulé : *Libellus quo editionis librorum de Concordia, etc., consilium exponitur*. Il fut sacré en 1648, et revint en Catalogne jusqu'en 1651, après y avoir été, dès 1644, envoyé en qualité de visiteur général et d'intendant.

En 1652 il fut nommé archevêque de Toulouse, confirmé en 1654, et intronisé en 1655; mais il continua d'être employé dans diverses négociations politiques. En 1658 il fut de nouveau nommé conseiller d'État, assista aux séances des états du Languedoc, présida les états provinciaux de Toulouse en 1659, et fut envoyé, en 1660, dans le Roussillon pour régler les différends nés sur la délimitation des frontières de France et d'Espagne. En 1660, au mois de septembre, il se rendit à Paris, fut, lors de la retraite du cardinal de Retz, nommé archevêque de cette ville, mais mourut quelques jours après la confirmation pontificale, le 29 juin 1662.

Il avait remis ses manuscrits à Étienne Baluze, qui depuis 1650 demeurait avec lui (1), et qui publia en 1663 une biographie de P. de Marca et une nouvelle et complète édition du livre *de Concordia* (qui a été réimprimé plusieurs fois depuis, Paris, 1669, 1704), avec une *Dissert. eccl. varii argumenti, de P. de Marca*, Francof., 1708; Lips., 1709 (éd. J.-H. Böhmer), *cum observat. Böhmeri et C. Fimiani*, Neap., 1771, et Bambergæ, 1788, en 6 vol. in-4°. P. de Marca avait composé en outre un certain nombre de dissertations de droit et d'histoire ecclésiastiques. Baluze publia en 1681, à Paris, seize *Opuscula* de P. de Marca, et P. de Paget fit paraître *Dissertationes posthumæ sacræ et ecclesiasticæ*, Paris, 1699, avec la biographie de l'au-

(1) Conf. Bintérim, *Memorab.*, t. IV, p. I, p. 573.

(1) *Voy.* BALUZE.

teur. Enfin, en 1688, Baluze publia sa *Marca Hispanica*, description historico-géographique de la Catalogne, du Roussillon et des provinces frontières de France et d'Espagne.

Cf. Bayle, Jöcher.

MARCEL Ier (S.), Pape, successeur immédiat de Marcelin (1), ne monta, toutefois, sur le trône pontifical qu'au bout d'une vacance du siége de près de quatre ans, et ne gouverna l'Église que pendant dix-huit mois, de 308 à 310. Il est dit de lui au *Liber pontificalis : Titulos in urbe constituit, quasi diœceses, propter Baptismum et Pœnitentiam multorum, qui convertebantur ex paganis, et propter sepulturam martyrum.* Il eut de mauvais jours à passer sous le tyran Maxence, et fut, à plusieurs reprises, dit-on, condamné par l'empereur au service des écuries. Le *Liber pont.* rapporte que la maison de la pieuse veuve Lucine, où il avait demeuré pendant quelque temps, fut convertie en un oratoire. L'Église fait mémoire de ce saint Pape le 16 janvier.

Voir Bolland., 16 janv.; Papebroch, *Conat. Chronico-hist. ad catal. Pontif. de Marcello;* Pagi, *Brev. P. R.*

MARCEL II (MARCELLO CERVINI), né à Montépulciano, aussi bien doué du côté de l'esprit et du savoir que du côté du cœur, bon, sage et modéré, entra dans la carrière des dignités ecclésiastiques par la place de secrétaire du cardinal Farnèse, devint, en 1539, évêque de Nicastro, cardinal en 1540, et rendit des services au Pape et à l'Église dans les diverses missions dont il fut chargé, notamment en sa qualité de légat du Saint-Siége au concile de Trente. A la mort du Pape Jules III il fut élevé au Saint-Siége le 9 avril 1555. Il fut consacré dès le 10, à cause de la proximité de la fête de Pâques, et couronné le mercredi de la semaine sainte. L'élévation de Marcel, qui, comme Adrien VI, garda son nom (ce qui souleva les critiques habituelles de Sarpi), fit naître les plus belles espérances. Le Pape avait, en effet, déjà commencé à s'occuper de la grande affaire de la réforme de l'Église, lorsque, vingt-deux jours après son élection, il mourut à la suite d'une maladie contractée durant les cérémonies et les fonctions de la semaine sainte et de la solennité pascale. Sarpi, qui attaque tous les Papes, attribue à Marcel une prédilection marquée pour l'astrologie, qui lui avait pronostiqué son élévation et un long pontificat. Pallavicini a réfuté ce mensonge.

SCHRÖDL.

MARCEL (S.), martyr, confessa sa foi aux dépens de sa vie, durant la persécution de Maximien et de Dioclétien. En 298, d'après l'opinion de Baronius et de Ruinart, le 30 octobre, d'après les actes de son martyre, on célébrait par des festins et des sacrifices le jour de naissance de l'empereur (Maximien), dans la ville de Tingis, en Afrique (Tanger). Un capitaine de la légion Trajane, nommé Marcel, irrité de ces honneurs idolâtriques, jeta son baudrier devant les étendards de la légion en s'écriant : « Je sers Jésus-Christ, le Roi éternel ! » Il rejeta de même son cep de vigne (insigne de son grade) et ses armes, en ajoutant : « Désormais je ne servirai plus vos empereurs ; je méprise le culte de vos dieux de bois et de pierre, de vos idoles sourdes et muettes. S'il faut que les soldats soient contraints de sacrifier aux dieux et à l'empereur, je n'ai que faire de mon bâton et de ma ceinture : je quitte le drapeau et je refuse de servir. » Cette déclaration, qui n'atteignait pas l'obéissance militaire, mais qui repoussait le culte idolâtrique qu'on voulait confondre avec le service du soldat, il la renouvela devant le chef de sa légion, en déclarant qu'en sa qualité de Chrétien il ne pouvait s'associer à un

(1) *Voy.* MARCELIN.

culte pareil, qu'il ne servait que Jésus-Christ, Fils de Dieu, Père tout-puissant. Conduit devant le tribunal d'Aurélius Agricola, lieutenant de la garde de l'empereur, il demeura inébranlable dans son langage et sa résolution. Il fut condamné à avoir la tête tranchée. Lorsqu'on le mena à la mort il dit à Agricola : « Dieu te soit propice ! car, » ajoutent les actes de son martyre, « c'est ainsi qu'il sied à un martyr de sortir de cette vie. A ces mots on lui trancha la tête, et il mourut pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est glorieux dans l'éternité. » L'Église célèbre sa mémoire le 30 octobre. Au moment de l'interrogatoire de S. Marcel le secrétaire militaire du tribunal devant lequel il comparut était un certain CASSIEN. La victoire spirituelle remportée par le capitaine chrétien, la fureur du juge irrité du calme et du courage du confesseur firent une telle impression sur Cassien qu'il jeta à terre tout ce qui lui servait à écrire. Marcel s'en réjouit, prévoyant en esprit que Cassien le suivrait bientôt. En effet, quelques jours après le triomphe de Marcel, Cassien obtint la couronne du martyre. L'Église célèbre sa mémoire le 3 décembre. On voit que Cassien était déjà très-connu au quatrième siècle, dans l'hymne de Prudence, *de Coronis*, qui, énumérant les principaux patrons des différentes églises, dit au vers 45 : *Ingeret Tingis sua Cassianum.*

Voir Ruinart, *Act. Martyr.*

SCHRÖDL.

MARCEL D'ANCYRE et MARCELLIENS. Le nom de Marcel se trouve déjà dans le concile qui fut tenu à Ancyre en 314, et auquel Marcel assista en qualité d'évêque de cette ville. En 325 il se rendit au concile de Nicée, où il s'opposa vigoureusement à l'hérésie des Ariens(1). Les légats du Pape Sylvestre rendirent à Rome un témoignage très-favorable de son zèle et de son orthodoxie. Plus tard il écrivit contre Astérius, l'avocat des Ariens : c'était son premier ouvrage, qui, malgré sa longueur, n'avait aucune division, l'auteur voulant figurer par là l'unité divine. Comme dans ce livre Marcel se prononçait avec une grande énergie contre les chefs de l'arianisme et contre leur doctrine, et comme, au concile de Tyr, en 335(1), irrité de la conduite des évêques ariens, non-seulement il refusa de souscrire leurs décrets, mais tint pour une impiété de se rendre avec eux à Jérusalem à la dédicace de l'église du Saint-Sépulcre, les Ariens, après être parvenus à faire exiler S. Athanase à Trèves, se tournèrent contre Marcel, le déclarèrent, dans un concile de Constantinople, coupable de sabellianisme, le déposèrent, l'excommunièrent et le remplacèrent par un Arien du nom de Basile. Cette condamnation d'un homme aussi digne et aussi considéré souleva un grand mécontentement ; car on vit clairement que les Ariens n'aspiraient qu'à se débarrasser des évêques dans lesquels ils trouvaient de vigoureux adversaires de leurs fausses doctrines et de leurs honteuses pratiques. Eusèbe de Césarée (2), l'habile et perfide courtisan, fut chargé par le parti des Eusébiens d'écrire contre Marcel (deux livres *contre Marcel*, trois livres *sur la théologie de l'Église*) pour justifier le concile de Constantinople et démontrer, par l'écrit de Marcel contre Astérius, qu'il était réellement entaché de sabellianisme. En général les Ariens faisaient très-fréquemment le reproche de sabellianisme aux Catholiques, sans qu'il y eût rien de fondé, on le comprend, que certaines expressions que les Ariens interprétaient dans un sens erroné. Eu-

(1) *Voy.* ARIUS.

(1) *Voy.* ATHANASE.

(2) *Voy.* EUSÈBE DE CÉSARÉE.

sèbe de Césarée en fit autant; il ne sut toutefois fonder son accusation que sur de fausses et perfides interprétations de diverses expressions de Marcel, tandis que ce digne évêque non-seulement ne niait pas, mais démontrait partout la trinité des personnes divines et la personnalité du Verbe, attaquait même Sabellius dans différents passages, et ne niait trois hypostases que dans le sens des Ariens, qui faisaient hypostase synonyme de nature et qui voyaient trois êtres dans les trois personnes. Bref on reprochait le sabellianisme à Marcel parce qu'il était Catholique et non Arien, parce qu'il enseignait un Dieu et non pas deux ou trois dieux, et les reproches qu'Eusèbe adresse à la doctrine de Marcel ne sont pas autre chose que ceux que les Ariens en général adressaient à la doctrine catholique. Une seule chose pourrait être reprochée à Marcel : c'était de ne pas éviter assez strictement certaines expressions ayant une apparence sabellienne, tandis qu'il professait partout la génération du Verbe et l'identité des expressions *Fils de Dieu*, *Verbe* ou *Logos* (1). Alexander Noël a cherché à justifier Marcel d'après le témoignage des anciens, et met avec raison en avant les paroles de S. Athanase dans son *Histoire des Ariens :* « Tout le monde sait que Marcel accusa d'abord les Eusébiens d'erreur, et que ceux-ci ripostèrent par une contre-accusation et en faisant bannir le vieil évêque (2). » Après la mort de Constantin (337) Marcel put, comme les autres évêques bannis, retourner à son siége. Malgré cela l'évêque intrus Basile fut institué à Ancyre par les Ariens, qui continuèrent à tourmenter Marcel et finirent par le chasser de nouveau de sa résidence. Marcel se rendit à Rome auprès du Pape Jules Ier (1), qui, après en avoir reçu une profession de foi parfaitement satisfaisante, le déclara libre de toutes les accusations des Ariens. En même temps que le Pape proclamait solennellement la catholicité de Marcel il fut, lui et ses partisans, οἱ ἀπὸ Μαρκέλλου, excommunié par les Ariens; mais le concile de Sardique de 347 le déclara innocent, comme l'avait fait le Pape. On demande si Marcel, après ce synode, ne s'impliqua pas dans le sabellianisme, parce que son diacre et son disciple, Photin (2), nia, en effet, la trinité des personnes divines et déclara le Logos une vertu impersonnelle de Dieu; mais on peut répondre nettement par la négative, quoiqu'il régnât de l'incertitude à cet égard durant la vie et après la mort de Marcel parmi les Catholiques. Marcel écrivit plusieurs ouvrages, et mourut, en 372, dans un âge très-avancé.

Cf. Tillemont, *Mém.*, t. VII, *s. v. Marcel d'Ancyre.*

SCHRÖDL.

MARCEL D'APAMÉE, célèbre abbé du cinquième siècle, né à Apamée, en Syrie, d'une famille riche et fort considérée, se rendit, après la mort prématurée de ses parents, à Antioche, et s'y consacra à l'étude et à la piété. Après avoir distribué ses biens aux pauvres il vint à Éphèse où l'attirait la renommée de beaucoup de gens vertueux dont l'exemple devait l'encourager, et s'y mit à copier des livres pour gagner sa vie. A cette époque (3) le fondateur des Acœmètes (4), c'est-à-dire de la société des moines qui, divisés en chœurs, se relevaient alternativement pour chanter

(1) *Voir*, sur la doctrine de Marcel, Mœhler, *Athanase*, t. IV, p. II, p. 21-36, où Marcel est justifié d'après ses paroles et celles de ses adversaires.

(2) *Voir* Nat. Alex., *Hist. eccl. sæc. IV.*

(1) *Voy.* JULES Ier.

(2) *Voy.* PHOTIN.

(3) Cf. sa *Vie* dans les Bolland., 15 janv.

(4) *Voy.* ACOEMÈTES.

nuit et jour, sans interruption, la divine psalmodie, l'abbé Alexandre, dirigeait à Constantinople un de ces couvents d'Acœmètes composé de 300 moines de toutes les langues. Cet institut florissant répondait parfaitement aux désirs et aux goûts de Marcel. Il y entra et fit de tels progrès dans la vie spirituelle qu'il était probable qu'à la mort d'Alexandre on l'élirait abbé. Mais Marcel, pressentant le danger et voulant échapper à cet honneur, quitta Constantinople, parcourut divers couvents, et ne revint qu'après la mort d'Alexandre (vers 430) et la nomination d'un nouvel abbé, nommé Jean. Ce sage supérieur, voulant soustraire son couvent aux attaques dont il était l'objet, le transféra dans les environs de Constantinople. Marcel aida l'abbé dans l'administration de sa charge; il fut ordonné diacre en même temps que Jean reçut le sacerdoce. Quelque édifiante que fût la conduite de Marcel, il se trouva des confrères jaloux qui l'accusèrent de vanité. Jean remit alors à Marcel le soin de conduire les ânes, et Marcel accepta avec la plus grande docilité, aux yeux de tous ses confrères, cette humble fonction, s'engageant par écrit à la remplir pendant toute sa vie. L'humble obéissance de Marcel confondit ses calomniateurs, qui le supplièrent eux-mêmes de reprendre son ancienne charge. A la mort de Jean Marcel fut nommé supérieur. Le couvent prospéra de plus en plus sous sa direction, acquit un nombre plus considérable encore de moines, et l'abbé dut bâtir un second monastère pour recevoir tous ceux qui se présentaient. Ce couvent devint une pépinière d'hommes remarquables. On s'adressait à Marcel pour en obtenir des moines, ses disciples, qu'on mettait à la tête des couvents nouvellement fondés, des églises veuves de pasteurs. Marcel passait toute la nuit et une partie du jour en prières; le reste de son temps il le consacrait aux œuvres de charité, à consoler les affligés, à venir en aide à ceux dont on méconnaissait les droits, à visiter les hôpitaux. Marcel signa la sentence de condamnation rendue par le concile de Constantinople contre Eutychès. Il mourut vers 485.

Voir Surius, 29 décembre; Fleury, *Hist.*, *ad ann.* 448.

Schrödl.

MARCELIN (S.), Pape, successeur de Caïus († 296), Romain de naissance. Son histoire a été défigurée jusque dans ces derniers temps et presque tout ce qu'on en avait dit était faux. D'abord on a confondu Marcelin avec son successeur Marcel (1), quoiqu'ils soient très-nettement distingués l'un de l'autre dans la chronique qui porte le nom du Pape Damase, et qui fut rédigée sous le pontificat du Pape Libère, de même qu'ils le sont par Optat de Milève, par S. Augustin, etc., etc.

En second lieu on a faussement attribué à Marcelin des décrétales dont il n'est pas l'auteur. En troisième lieu on le fait mourir martyr, ce qui est douteux, car il n'existe pas d'actes authentiques d'un martyr de ce nom, et Pagi (2) de même que Papebrock (3) ont d'autres motifs encore d'en douter.

Enfin, en quatrième lieu, la prétendue histoire de la chute et de la pénitence de Marcelin n'est qu'une fable. On raconte que Marcelin, durant la persécution de Maximien et de Dioclétien, ébranlé par des menaces, offrit de l'encens aux idoles, mais se repentit bientôt de sa faiblesse et subit le martyre. On ajoute que peu après la chute de Marcelin il se réunit dans la ville de Sinuessa, en

(1) *Voy.* Marcel.

(2) *Brev. R. P.*

(3) *Conat. Chron. hist. ad Catal. Pontif.*, de S. Marcell. in *Propyl. ad Majum.*

Campanie, un grand concile de 180 à 300 évêques, et que Marcelin avoua sa faute en se présentant au concile la tête couverte de cendres et le corps revêtu d'un cilice. Or ce furent principalement les Donatistes qui mirent cette fable en circulation, comme on peut s'en convaincre dans S. Augustin (1), qui répondit au Donatiste Pétilien : « Est-il nécessaire de justifier les Papes des incroyables calomnies que Pétilien entasse contre eux ? Il accuse Marcelin et son prêtre Melchiades, Marcel et Sylvestre, d'avoir livré les saintes Écritures et offert de l'encens aux idoles. Est-ce qu'il prouve tout cela par des documents ? etc., etc. »

Quant aux actes du prétendu synode de Sinuessa, on n'a plus aujourd'hui aucun doute sur leur fausseté ; ils sont anciens, sans doute, puisque le Pape Nicolas I[er] en parle déjà. Comme, suivant Eusèbe (2), durant la persécution de Maximien et de Dioclétien, beaucoup de Chrétiens furent violemment contraints à des actes matériellement idolâtriques, et souvent désignés sous le nom de *thurificati* et *sacrificati* sans l'être, il est possible que Marcelin, sans qu'il y eût aucune espèce de faute de sa part, allât de cette manière au-devant du martyre durant cette persécution. L'Église célèbre sa mémoire le 24 avril. Il mourut en 304.

Voir Papebroch, *l. cit.* ; Bolland., 24 *april.* ; Pagi, *Brev. P. R.* ; Natal. Alex., *Hist. eccles. sæc. III.*

SCHRÖDL.

MARCELINE, gnostique, n'a quelque importance dans l'histoire que parce qu'elle ouvrit l'accès de Rome au système gnostique des Carpocratiens (3). Elle parut en 160, sous le Pape Anicet, se mit à dogmatiser et s'attira l'attention et de nombreux partisans, au dire général des anciens (1), d'abord parce qu'elle était femme, ensuite par sa mise en scène, car elle s'entourait, durant ses leçons, des images de Pythagore, d'Homère, de Platon, d'Aristote, du soi-disant portrait de Jésus-Christ fait d'après les ordres de Pilate, du portrait de S. Paul, etc. Toutes ces images (2) étaient couronnées suivant la coutume païenne. Marceline leur offrait de l'encens et leur rendait des honneurs divins (3).

Le philosophe Celse, contemporain de Marceline (4), fait mention, dans son pamphlet contre les Chrétiens, comme d'une secte spéciale, des « Marcellinistes, Μαρκελλιανοί, qui tirent leur nom de Marceline (5), » et qu'il ne faut pas confondre avec les Marcelliens, partisans de l'évêque Marcel, d'Ancyre (6), du quatrième siècle. Cependant la secte des Marcellinistes, qui n'était connue sous ce nom qu'à Rome, n'était évidemment qu'une branche des Carpocratiens, sans avoir d'ailleurs rien de particulier dans sa doctrine. Il est probable que, dans sa vanité, Marceline s'appropria le système qu'elle enseignait, ce qui fit donner son nom à la secte nouvelle; mais les Pères et les anciens auteurs ecclésiastiques n'en parlent que comme d'une branche de Carpocratiens, principalement propagée par Marceline. Aussi Origène, au troisième siècle, disait-il qu'il n'avait rien trouvé sur cette secte, malgré le zèle avec lequel il étudiait l'histoire, la doctrine chrétienne et les diverses opinions qu'elle avait fait naître (7). Cette assertion est une preuve

(1) L. I, *de Unico Bapt.*, c. 16.
(2) *Hist.*, VIII, 3.
(3) *Voy.* CARPOCRATE.

(1) S. Iren., *adv. Hæres.*, l. I, c. 25, n. 6. S. Epiph., *Hæres.*, 27, n. 6.
(2) *Voy.* IMAGES DE JÉSUS-CHRIST.
(3) S. Iren., l. c. S. Épiph., l. c. S. August., *Lib. de Hæres.*, c. 7, et *Prædestinatus*, c. 7, in *Sirmondi Opp. var.*, ed. Venet., t. I, p. 270.
(4) *Voy.* CELSE.
(5) Orig., *contra Celsum*, l. V, n. 62, edit. Ruæi, t. I, p. 626.
(6) *Voy.* MARCEL D'ANCYRE.
(7) Orig., l. c.

certaine que la secte des Marcellinistes n'existait plus, du moins au milieu du troisième siècle, et qu'elle avait paru d'une manière éphémère parmi le peuple changeant et mobile de Rome, dont les hautes et basses classes admettaient et rejetaient toutes sortes d'extravagances, comme il arrive encore de nos jours dans les grandes capitales, où tout se voit, tout se croit et rien ne dure.

FESSLER.

MARCELLE. *Voyez* JÉROME (S.).

MARCION, homme d'esprit, de talent et de savoir (1), naquit à Sinope, dans le Pont. Son père, déjà avancé en âge, était devenu évêque. Marcion voulut d'abord parvenir à la perfection chrétienne ; mais, au bout de quelque temps, ayant séduit une jeune fille consacrée à Dieu, il fut exclu de la communion ecclésiastique par son propre père, qui était un homme pieux et sévère. Marcion, n'ayant pu fléchir son père, se décida à quitter sa patrie, se rendit à Rome en 142 (2), et tâcha de s'y faire admettre dans l'Église ; on lui répondit que cela ne se pouvait sans le consentement de son père. Exaspéré de tous ces refus, Marcion s'adressa à l'hérétique Cerdon (3), qui formait alors à Rome une secte gnostique, s'associa à lui pour déchirer l'Église qui le rejetait de son sein (4), et s'adjoignit, pour seconder ses projets, une femme, peut-être même celle qu'il avait séduite (5). Il fit ensuite plusieurs voyages. Cependant sa résidence habituelle était Rome, où il fut rencontré par S. Polycarpe, qui nomma premier né de Satan (6) ce séducteur d'âmes, que Néander compte parmi les ancêtres « des vrais protestants (1). »

Marcion développa le système de Cerdon et le répandit rapidement parmi ses contemporains, comme dès l'an 150 S. Justin s'en plaint avec amertume (2).

Une première difficulté se présente quand on examine le système de Marcion. Admettait-il deux ou trois êtres éternels ?

S. Justin, qui vivait en même temps que Marcion, à Rome (3); S. Irénée, évêque de Lyon, un peu plus jeune (4); Rhodon (5), contemporain de Marcion; Tertullien, le principal adversaire de cet hérétique (6), qui sont les témoins les plus anciens qu'on puisse invoquer, sont d'accord pour dire que Marcion n'admettait que deux êtres éternels. D'autres prétendent qu'il enseignait l'existence de trois principes éternels, en dénaturant et appliquant ainsi à son système l'idée de la Trinité. Ces auteurs sont Denys, évêque de Rome, vers 260 (7); S. Cyrille, de Jérusalem (8); S. Épiphane (9) et Théodoret (10). S. Augustin cite l'opinion de ces derniers, mais il admet celle des premiers (11).

Suivant ces autorités ces trois principes primordiaux et increés auraient été : le *bien*, l'Être suprême et invisible, père de Jésus-Christ ; le *juste*, l'être

(1) S. Hieronym., *in Oseam*, c. 10, v. 1.
(2) *Voy.* HYGIN.
(3) *Voy.* CERDON.
(4) S. Épiph., *Hæres.*, 42, n. 1-3. Cf. Tillemont, *Memorab.*, t. II, *les Marcionites*, art. VI-VII, p. 275-278.
(5) S. Hieronym., *Ep.* 133, n. 4.
(6) S. Iren., *adv. Hæres.*, l. III, c. 3, n. [illegible] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. 14. S. Hieronym., *de Viris illustr.*, c. 17.

(1) Néander, *Hist. de l'Église*, t. I, 782.
(2) *S. Justini M. Apol.*, I, n. 26, et *Eusebii Hist. eccl.*, l. IV, c. 11.
(3) *Apol.*, I, n. 26.
(4) *Adv. Hæres.*, l. I, c. 27, n. 2-4.
(5) Qu'Eusèbe cite textuellement, *Hist. eccl.*, l. V, c. 13.
(6) *Adv. Marcion.*, l. I, c. 15.
(7) Ses paroles dans S. Athan., *de Decret. Nicænæ synodi*, n. 26.
(8) *Catech.*, 16, n. 4 et 7.
(9) *Hæres.*, 42, n. 3.
(10) *Hæret. Fabul.*, l. I, c. 24.
(11) *Lib. de Hæres.*, c. 22.

suprême visible, le dieu des Juifs, le créateur, le législateur et le juge ; enfin le *mal* et la matière qui en dépend. Mais, dans le fait, voici ce qu'enseignait Marcion : il disait qu'à côté du Dieu souverainement et uniquement bon, *tantummodo bonus atque optimus* (1), il existait un autre Dieu juste, θεοὺς διαφόρους, ἄλλον τὸν ἀγαθὸν καὶ τὸν ἄλλον τὸν δίκαιον (2), dont il faisait l'auteur du mal, *malorum factorem*, *bellorum concupiscentem, et inconstantem quoque sententia et contrarium sibi, ferum, bellipotentem* (3).

Mais il y avait là une secrète contradiction, puisque la justice et le mal ne peuvent subsister ensemble dans le même être. Marcion glissa sur cette contradiction, et c'est pourquoi ses contemporains, en parlant de son système, ne citent que deux principes. Mais ses disciples développèrent les conséquences des prémisses qu'il avait posées. Ainsi Synéros, l'un d'eux, admit trois principes (4), et des écrivains postérieurs, à partir du troisième siècle, purent, avec raison, voir dans cette opinion celle de Marcion lui-même.

L'idée fondamentale de tout son système se résume dans l'antithèse absolue entre la justice et la grâce, entre la loi et l'Évangile, entre le judaïsme et le Christianisme, antithèse insoluble, suivant Marcion, et qui ramène nécessairement à deux premiers principes absolument différents (5). Marcion s'appliqua spécialement à démontrer cette opposition, et composa à cette fin un ouvrage intitulé *Antitheses* (6), dans lequel il exposait l'antagonisme universel et radical qui existe entre la loi et l'Évangile (1).

Cette opposition absolue l'obligea, lui et ses partisans, à admettre deux principes suprêmes, dont il prétendit prouver l'existence par les textes mêmes de l'Ancien et du Nouveau Testament : SEPARATIO *legis et* EVANGELII PROPRIUM *et* PRINCIPALE OPUS EST MARCIONIS ; *nec poterunt negare discipuli ejus quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indicantur in hanc hæresin. Nam hæ sunt* ANTITHESES MARCIONIS, *id est contrariæ oppositiones, quæ conantur discordiam cum lege committere, ut* EX DIVERSITATE SENTENTIARUM UTRIUSQUE INSTRUMENTI DIVERSITATEM QUOQUE ARGUMENTENTUR DEORUM (2).

Telle est la pensée fondamentale de ce système. Remarquons en passant que les Catholiques ne nièrent pas la différence radicale qui existe entre la loi et l'Évangile, mais qu'ils n'admirent pas que cette différence fût telle qu'il fallût, comme Marcion, admettre deux dieux différents (3).

Ces deux dieux sont, d'après Marcion, éternels et incréés, et cependant ils ne sont pas égaux ; le bon, qui ne sait que le bien et la grâce, *Deus solus bonitatis* (invention toute nouvelle de Marcion, suivant Tertullien) (4), est bien supérieur au Dieu juste ; distinction souverainement dangereuse et perfide, puisqu'elle sépare la bonté et la justice, et prétend que ces attributs ne peuvent être réunis dans le même être.

Chacun de ces êtres a son monde. Le monde du Dieu invisible et inconnu est le monde supérieur, invisible et immatériel, le ciel suprême où trône égale-

(1) Tertull., *adv. Marc.*, l. I, c. 6.
(2) S. Cyrill. Hierosolym., *Catech.*, 6, n. 16.
(3) S. Iren., *adv. Hæres.*, l. I, c. 27, n. 2. Tertull., *adv. Marcion.*, l. I, c. 6.
(4) D'après Rhodon, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. 13.
(5) Tertull., *adv. Marc.*, l. IV, c. 6.
(6) Id., *ibid.*, l. I, c. 19; l. IV, c. 1. S. Hieronym., *adv. Ruf.*, l. I, c. 5.

(1) *Voir* A. Hahn, *Antitheses Marcionis gnostici, liber deperditus, nunc quoad ejus fieri potuit restitutus*, Regiomonti, 1823.
(2) Tertull., *adv. Marc.*, l. I, c. 19. Cf. l. IV, c. 6.
(3) *Voir* id., *ibid.*, l. IV, c. 1 et 24.
(4) *De Præscript. hæret.*, c. 34.

ment Jésus-Christ. Le monde du dieu juste est le monde inférieur, visible, matériel, auquel appartient le ciel d'en bas (1). Ce qui ne pouvait se concilier avec son idée du Dieu uniquement bon, Marcion le rejetait sur son autre dieu, qui devenait l'auteur du mal, de la guerre, de la discorde et des souffrances dans le monde (2).

Comme les livres de l'Ancien Testament parlent souvent de Dieu, et comme Marcion ne pouvait comprendre que l'ancienne alliance avait un sens et une valeur préparatoires, pédagogiques, il fit de cette alliance l'œuvre du dieu juste (c'est-à-dire mauvais). Tout ce que l'Ancien Testament attribue à Dieu, c'est le dieu mauvais qui l'a fait : il a créé de la matière le monde visible et le corps de l'homme ; il lui a donné une âme de sa propre substance, ἔπλασε τὸν Ἀδὰμ, ἐκ τῆς οἰκείας οὐσίας δεδωκὼς αὐτῷ τὴν ψυχήν (3). C'est lui qui imposa aux premiers hommes un commandement que le Dieu bon les engagea à transgresser, par la voix du serpent, que Marcion place par conséquent au-dessus du créateur (4) ; c'est lui qui plus tard promulgua la loi mosaïque et ses lois sévères, et qui envoya les prophètes. Enfin le Dieu bon, jusqu'alors tout à fait inconnu, eut pitié des hommes ; il envoya Jésus-Christ pour les sauver. Ce Fils de Dieu, infiniment supérieur au créateur du monde (*cosmocrator*, comme l'appelait Marcion) (5), devait en renverser les œuvres, en détruire la loi (1), et affranchir de son joug ceux qui jusqu'alors avaient cru en lui (2). Cependant, pour accomplir son œuvre, le Christ ne prit pas de corps matériel ; il s'enveloppa d'une forme apparente (3) et vécut au milieu des hommes (4). Marcion rattachait à la bonté de Dieu, qui s'étend sur tous les mondes, la descente du Christ dans les enfers, où il alla faire entendre sa parole aux âmes de tous les défunts. Arrivé aux enfers il délivra Caïn, les Sodomites, les Égyptiens et tous les peuples impies et païens, qui s'étaient empressés d'accourir au-devant de lui, tandis que les justes de l'ancienne loi, Abel, Noé, Énoch, les patriarches et les prophètes demeurèrent dans les lieux inférieurs, parce qu'ils n'avaient pas eu confiance au Christ, et qu'ils avaient cru que sa prédication n'était qu'une épreuve, comme celles auxquelles le créateur du monde, leur dieu, les avait habitués. Du reste, la Rédemption ne s'appliquait qu'aux âmes et non aux corps (5).

L'hostilité de Marcion contre la loi mosaïque, qui tient en grand honneur le mariage, le poussa aux plus déplorables extrémités. Il déclara le célibat obligatoire pour tous les hommes et le mariage illicite (6). Par le même motif il fit du samedi un jour de jeûne, parce que ce jour-là le créateur s'était reposé et que la loi en avait fait un jour de fête (7). Continuant à déduire rigoureusement les conséquences de son sys-

(1) S. Just., *Apol.*, I, n. 26. Tertull., *adv. Marc.*, l. I, c. 15 ; l. IV, c. 7.

(2) *Voir* plus haut les passages de Justin et de Tertullien.

(3) Theod., *Hæret. Fabul.*, l. I, c. 24, qui décrit toute la création visible.

(4) Telle était du moins l'opinion des Marcionites au cinquième siècle ; aussi quelques auteurs désignaient-ils le culte de Marcion comme le culte du serpent, d'après Théodoret, l. c., ce qui toutefois ne fut probablement vrai que plus tard, par suite des rapports des Marcionites avec les Ophites.

(5) S. Iren., *adv. Hæres.*, l. I, c. 27, n. 2.

(1) S. Iren., l. c. S. Epiph., *Hæres.*, 42, n. 4.

(2) Theod., l. c.

(3) *Voy.* DOCÈTES.

(4) Tertull., *adv. Marc.*, l. V, c. 7. Epiph., *Hæres.*, 42, refut. 71. Theod., l. c.

(5) S. Iren., *adv. Hæres.*, l. I, c. 27, n. 3. S. Epiph., *Hæres.*, 42, n. 3 et 4. Théodoret, l. c.

(6) S. Epiph., *Hæres.*, 42, n. 3. Tertull., *de Præscript.*, c. 33 ; *adv. Marc.*, l. V, c. 7 ; l. I, c. 29 ; l. IV, c. 11.

(7) S. Epiph., *Hær.*, 42, n. 3.

tème, il rejeta tous les livres de l'Ancien Testament comme une œuvre du créateur du monde et comme l'expression de la loi (1). Il ne ménagea pas plus les livres que la doctrine du Nouveau Testament; le premier il porta une main criminelle sur les livres sacrés, en rejetant les Évangiles de S. Matthieu, de S. Marc et de S. Jean, en mutilant celui de S. Luc, en le falsifiant, en en élaguant tout ce qu'il jugeait contraire à son système, par exemple les passages qui étaient favorables à la loi mosaïque et la généalogie d'où l'on devait conclure l'humanité réelle du Christ (2).

Ainsi son Évangile de S. Luc commençait : *Anno* 15 *imperii Tiberii Cæsaris descendit in civitatem Galilææ Capharnaum* (3), en laissant de côté les deux premiers chapitres, toute l'histoire de Zacharie et d'Élisabeth, l'annonciation et la nativité du Seigneur, le temps de sa jeunesse, son baptême, sa tentation. Il admettait, en outre, comme second livre du Nouveau Testament dix Épîtres de S. Paul, en partie mutilées et falsifiées.

Cette collection des Épîtres de S. Paul, il la nommait τὸ Ἀποστολικόν (4). Les épîtres conservées, il les rangeait dans l'ordre suivant : aux Galates, 1 et 2 ; aux Corinthiens, aux Romains, 1 et 2 ; aux Thessaloniciens, aux Éphésiens, aux Colossiens, à Philémon et aux Philippiens. Il admettait aussi quelques fragments de l'épître apocryphe aux Laodicéens (1), s'il ne désignait pas sous ce nom l'épître aux Éphésiens (2). Tertullien atteste expressément que Marcion rejetait les Actes des Apôtres et l'Apocalypse (3), et Marc le Marcionite dit : ἡμεῖς πλέον τοῦ εὐαγγελίου καὶ τοῦ ἀποστόλου οὐ δεχόμεθα (4).

Tertullien (5) et S. Épiphane (6) nous ont conservé un grand nombre de passages de son Évangile de S. Luc et de ses Épîtres de S. Paul, et on y apprend surabondamment de quelle manière arbitraire et avec quelle licence il mutile l'Évangile et les Épîtres. Il est intéressant de voir dans Tertullien comment les savants catholiques du deuxième siècle répondaient aux attaques de l'hypercritique rationaliste dont l'authenticité et l'intégrité des quatre Évangiles et les autres livres du Nouveau Testament étaient alors l'objet (7), et comment ils envisageaient et comprenaient le rapport entre l'ancienne et la nouvelle alliance (8). Si nous ajoutons que Marcion soutenait qu'il fallait interpréter l'Écriture dans un sens strictement littéral (μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφὴν) (9), on aura une idée assez complète de la manière dont Marcion, « ce vrai protestant, » se comportait à l'égard des Écritures, d'après les données des anciens, sans oublier que ses partisans, zélés *réformateurs* comme lui, continuaient à changer chaque jour et à modifier leur Évangile, *nam et quotidie* REFORMANT *illud, id est Evangelium* (10).

(1) Tertull., *de Præscr. hær.*, c. 38. S. Epiph., *Hæres.*, 42, n. 4.

(2) S. Cyrill. Hierosolym., *Catech.*, 16, n. 7. S. Iren., *adv. Hæres.*, l. I, c. 27, n. 2. Tertull., *adv. Marc.*, l. IV, c. 1 et 2. S. Epiph., *Hæres.*, 42, n. 9, 10, 11, et *ibid.*, n. 78. Theodor., l. c.

(3) *Luc*, 3, 1; 4, 31. Tertull., *adv. Marc.*, l. IV, c. 7. S. Epiph., *Hæres.*, 42, n. 11.

(4) S. Iren., *adv. Hæres.*, l. I, c. 27, n. 2. Tertull., *adv. Marc.*, l. V, c. 1 et 21. S. Epiph., *Hæres.*, 42, n. 9, 10 ; *ibid.*, p. 317 et 321, ed. Colon. Adamant., *de Recta in Deum Fide*, in *Origenis Opp.*, I, 823-824.

(1) Epiph., l. c., n. 9.

(2) Tertull., *adv. Marc.*, l. V, c. 17 et 11. Cf. Epiph., *Hæres.*, 42, p. 374, 375, edit. Colon.

(3) *Adv. Marcion.*, l. IV, c. 5 ; l. V, c. 2.

(4) *Opp. Orig.*, I, 828.

(5) *Adv. Marc.*, l. IV et V.

(6) *Hæres.*, 42, p. 311-374, edit. Colon., 1682.

(7) Tertull., *adv. Marc.*, l. IV, c. 2-6.

(8) Id., *ibid.*, l. IV et V.

(9) D'après Origène, *Comment. in Matth.*, XV, n. 3. *Opp.*, ed. Ruæi, t. III, p. 655.

(10) Tertull., *adv. Marc.*, l. IV, c. 5.

Nous avons encore à mentionner quelques particularités de cette secte à l'égard de la discipline. Marcion permettait de renouveler le Baptême, afin qu'on pût reconquérir l'innocence baptismale après un grave péché : sa propre chute l'avait amené à cette opinion (1); il permettait aux femmes de baptiser (2). L'interprétation des passages obscurs de S. Paul sur le Baptême des morts (3), telle qu'on la trouve parmi ses sectateurs, au quatrième siècle, est singulière. Quand un catéchumène mourait avant le Baptême, il fallait qu'un vivant se cachât sous le lit; puis on demandait au mort s'il désirait être baptisé. A la réponse : « Je le veux, » que devait faire le vivant couché sous le lit pour le mort étendu dessus, celui-ci était baptisé, et ce baptême devait profiter au défunt (4). Il est probable que ce ne fut pas Marcion, mais une fraction de ses partisans, qui introduisit cette pratique, puisqu'on n'en trouve de mention ni dans Tertullien, qui parle formellement du texte de S. Paul (5), ni dans Épiphane, qui adresse divers reproches au Baptême des Marcionites, ni dans Théodoret, qui les connaissait parfaitement bien.

L'antique usage de l'Église de ne célébrer les saints mystères, notamment le saint Sacrifice, que devant les fidèles baptisés, fut abandonné par Marcion, qui s'appuyait sur la fausse interprétation d'un texte de la Bible (6), et on lui faisait encore un reproche, au quatrième siècle, de cette profanation des choses saintes (7).

(1) S. Épiph., *Hæres.*, 42, n. 3. Cf. *S. Cyrilli Hierosolym. Procatech.*, n. 7.

(2) S. Épiph., l. c., n. 4.

(3) I *Corinth.*, 15, 29.

(4) *S. Chrysostomi in I Corinth. homil.* 40, n. 1.

(5) *Adv. Marc.*, l. V, c. 10.

(6) *Aux Galates*, 6, 6, d'après *S. Hieronym. Comment. in h. l.*

(7) S. Épiph., *Hæres.*, 42, n. 3 et 4.

Marcion, et S. Justin, son contemporain, l'avait déploré, trouva dès l'origine une foule d'adhérents; au quatrième siècle sa secte, nommée celle des Marcionites ou des Marcionistes, était encore très-nombreuse, non-seulement à Rome et en Italie, mais en Égypte et en Palestine, en Arabie et en Syrie, dans l'île de Chypre, dans la Thébaïde et même en Perse (1). On voit dans Tertullien qu'elle se propagea rapidement en Afrique. Mais le morcellement, qui est le sort commun de toutes les sectes séparées de l'Église catholique, fut le partage de la secte de Marcion, comme le témoignent, dès l'an 200, Rhodon (2), et plus tard, au quatrième siècle, S. Épiphane (3), au cinquième, Théodoret (4). On nomme, parmi les moteurs de ces divisions, Apelles (5), Lucinien ou Lucain (6), Blastus, Synéros, Potitus et Basilicus, Prépon et Pithon. La secte des Marcionites fut combattue, dans le deuxième siècle, par S. Justin, Rhodon, Théophile d'Antioche, Philippe de Gortyne, Modeste (7) et Tertullien, dans des ouvrages spéciaux, dont le seul livre de Tertullien contre Marcion est parvenu jusqu'à nous (8). Plus tard un certain Adamantius, qui n'est d'ailleurs pas connu, réfuta énergiquement les erreurs des Marcionites dans un ouvrage qui nous a été conservé (9). En outre presque tous les Pères de l'Église et les écrivains ecclésiastiques les plus estimés ont combattu les principales assertions des Marcionites dans divers endroits de leurs ouvrages, tels :

(1) S. Épiph., *Hæres.*, 42, n. 1.

(2) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. 13.

(3) *Hæres.*, 42, n. 13.

(4) *Hæret. Fabul.*, l. I, c. 24 et 25.

(5) *Voy.* APELLES.

(6) *Voy.* LUCINIEN.

(7) Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. 24 et 25.

(8) *Adv. Marcionem* libri V.

(9) *Adamantii Dialogus de recta in Deum Fide, contra Marcionitas*, in *Origenis Opp.*, ed. Ruæi, t. I, p. 803-872.

S. Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Hippolyte, S. Cyrille de Jérusalem, S. Épiphane (1), S. Chrysostome, S. Jérôme, S. Prudence. Les Clémentines hérétiques paraissent aussi dirigées contre le système de Marcion (2). L'empereur Constantin le Grand avait déjà promulgué des lois pénales contre eux et leur avait interdit tout culte public et privé (3); les empereurs ses successeurs firent de même. Cependant Théodoret, évêque de Cyre, en Syrie, trouva, au cinquième siècle, encore tant d'adhérents de cette secte dans son diocèse qu'il parvint, non sans peine et sans danger, à en convertir et à en baptiser plus de 10,000 (4). Mais, à cette époque, c'était, ce semble, des principes plutôt manichéens que marcionites que professait la secte ramenée par Théodoret, comme le prouve assez clairement le résumé qu'il fait de leur système (5). Ceux qui ne rentrèrent pas dans l'Église catholique se confondirent bientôt après avec les Manichéens.

Cf. Tillemont, *Mém.*, t. II, l'*Hérésie des Marcionites*, p. 266-85; Néander, *Hist. de l'Égl.*, t. I, p. 2, p. 779-812 (qui a tellement idéalisé l'hérésie marcionite qu'on reconnaît à peine Marcion); Matter, *Hist. du Gnosticisme.*

FESSLER.

MARCOMANS (CONVERSION DES). Cette grande peuplade germanique s'était établie, avant l'ère chrétienne, entre le Rhin et le Mein, bien avant dans la partie septentrionale du cercle wurtembergeois actuel du Neckar. A la suite de leur défaite par Drusus, sous Arioviste, la puissance des Marcomans avait été fort ébranlée, et ils couraient le danger de tomber sous la dépendance des Romains, lorsque Marbod, un de leurs chefs les plus énergiques et les plus intelligents, qui n'était barbare que par la naissance, mettant à profit l'expérience qu'il avait acquise durant sa captivité parmi les Romains, proposa aux Marcomans d'abandonner leur résidence le long du Rhin, du Mein et du Neckar, et de fonder un nouvel empire qui, éloigné des provinces romaines, leur assurerait la liberté comme à lui le pouvoir. Les Marcomans adoptèrent son projet, se mirent en mouvement vers le temps de la naissance de Jésus-Christ, et Marbod les conduisit dans la Bohême actuelle, occupée alors par les Boïens, et s'empara de cette région, qui continua de s'appeler Bohême, du nom de ses anciens habitants. Les Marcomans une fois établis se tinrent assez longtemps tranquilles. Dès qu'ils se sentirent complétement remis de leurs anciennes pertes ils attaquèrent à plusieurs reprises les Romains, subirent des défaites successives sous Nerva, Trajan, Marc-Aurèle (1), et finirent par disparaître de l'histoire au cinquième siècle, à la suite de l'invasion des Huns (2) et de leur propre mélange avec d'autres peuplades, notamment avec les Goths (3).

On ne sait pas exactement l'époque où les Marcomans reçurent la première annonce du Christianisme. Il est probable qu'ils en entendirent parler par les Romains, avec lesquels ils entrèrent en rapport, et par les prisonniers revenant de captivité. D'après Paulin (4), dont aucun auteur contemporain ne confirme le témoignage, voici comment les Marcomans auraient été amenés au Christianisme. Leur reine Fritigile ou Fridigile (5) aurait été disposée en faveur de l'Évangile par un Chrétien

(1) *Hæres.*, 42.
(2) *Voy.* CLÉMENT (S.).
(3) Eusèbe, *de Vita Const.*, l. III, c. 64 et 65.
(4) Théod., *Epist.*, 145.
(5) *Hæret. Fabul.*, l. I, c. 24.

(1) *Voy.* MARC-AURÈLE.
(2) *Voy.* HUNS.
(3) *Voy.* GOTHS.
(4) *In Vita Ambros.*, c. 36.
(5) *Voy.* BAVIÈRE, BOHÊME.

venu d'Italie ; elle aurait envoyé de précieux cadeaux à l'église de Milan, en priant S. Ambroise, le célèbre évêque de cette ville, de lui adresser quelques enseignements sur la religion chrétienne. S. Ambroise lui aurait envoyé une espèce de catéchisme, et bientôt non-seulement la reine, mais le roi et leurs sujets seraient entrés dans l'Église, par conséquent vers la fin du quatrième siècle.

Cf. Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, p. 7; Héfélé, *Hist. de l'introd. du Christian. dans le sud-ouest de la Germanie;* Tacite, *Annales;* Dion Cassius, *Hist. rom.*, l. 54.

FRITZ.

MARCO-POLO. *Voy.* JEAN DE MONTÉ-CORVINO.

MARCULPHE, moine frank qui vécut vers 660, composa un recueil des formules suivant lesquelles on traitait généralement les affaires ecclésiastiques et civiles et rédigeait les actes authentiques. La première partie de son *Formulaire* contient des renseignements sur les affaires royales, la seconde sur les affaires des particuliers. Ce formulaire est de la plus haute importance pour apprendre à connaître la situation légale de l'Église vis-à-vis l'État. Il fut publié pour la première fois, avec d'excellents commentaires, par Jérôme Bignon (1613), et plus complétement par Baluze, dans son *Recueil de Capitulaires*, 1677, 2 vol. in-fol.

Voyez FORMULAIRE.

MARDOCHÉE. *Voyez* ESTHER.

MARÉSA (מרֵאשָׁה, c'est-à-dire possession), ville située dans les plaines de la tribu de Juda (1), à deux milles romains sud d'Éleuthéropolis, est souvent nommée dans les livres saints. Elle fut fortifiée par Roboam et devint célèbre par la victoire du roi Asa sur Séra l'Éthiopien (1). Elle appartint tantôt à l'Idumée, tantôt à Juda, fut plusieurs fois ruinée et finalement détruite par les Parthes. S. Jérôme et Eusèbe ne la connaissent que par ses ruines, que Robinson a retrouvées, dans les temps modernes, aux environs de Beit-Dschibrin, l'Éleuthéropolis des anciens. « Au nord de Beit-Dschibrin, dit-il, on voit un village nommé Deir-Dubban, où se trouvent, parmi les pierres calcaires et molles qui recouvrent le sol, différentes fosses irrégulières, quelques-unes presque quadrangulaires, toutes profondes de 15 à 20 pieds et s'enfonçant perpendiculairement dans le sol. Au bas de ces fosses se trouvent des portes inégales ou des passages peu élevés, voûtés, encombrés, qui conduisent à de grandes cavernes creusées dans les rochers et qu'on peut comparer à des coupoles ou à des salles ayant la forme de cloches, hautes de 20 à 30 pieds et d'un diamètre de 10 à 20 pieds. La coupole se termine le plus souvent par une petite ouverture ronde qui communique avec le sol supérieur et donne le jour à la caverne. Ces salles sont la plupart distribuées par groupes de deux ou trois, communiquant les unes avec les autres. » Dans une de ces cavernes, située vers le sud-ouest, Robinson trouva seize chambres formant une sorte de labyrinthe. Robinson découvrit de même, dans le Wadi situé au sud de Beit-Dschibrin, dans un sol composé de pierres calcaires, au sud de la vallée, des cavernes du même genre, beaucoup plus vastes, plus travaillées, formant de hautes salles en forme de coupoles, de vastes espaces couverts de toits, soutenus par des colonnes prises dans le rocher même. Robinson est tout à fait dans le doute sur l'origine et la destination de ces salles.

(1) *Josué*, 15, 44.

(1) II *Paral.*, 14, 9.

Raumer les compare à des cavités également en forme de coupoles et en pierres calcaires qui se trouvent près de Paris et près de Maestricht, et présume, avec assez de vraisemblance, qu'elles proviennent de Troglodytes (1). C'est sur un des points du sol que nous venons de parler que s'élevait l'antique Marésa.

Schegg.

MARGUERITE (Ste), vierge et martyre, vénérée dès la plus haute antiquité par l'Église grecque, qui la nomme aussi Marine, avec laquelle il ne faut pas la confondre (2). Marguerite fut honorée en Occident depuis le septième siècle, surtout en Angleterre. Ce fut vraisemblablement Théodore, archevêque de Cantorbéry, qui répandit son culte dans cette île. On ne sait rien de certain ni sur la manière dont elle subit le martyre, ni sur le temps de sa mort, parce que les actes de son martyre, grecs et latins, ne sont pas authentiques. On ne sait par conséquent pas non plus à quoi se rapporte le serpent qui accompagne le plus souvent ses images. C'est probablement un symbole du démon, que les livres apocryphes représentent sous la forme du dragon. Ce qu'il y a de plus certain dans la légende de Ste Marguerite, c'est qu'elle naquit en Pisidie; que son père, qui était païen, la renia, et que ce fut durant la persécution de Dioclétien qu'elle tomba victime de la colère du préteur Olybrius, que sa beauté avait touché et qui avait voulu l'épouser.

Voir Bolland., 20 juillet.

MARGUERITE (Ste), reine d'Écosse, issue de S. Édouard le Confesseur, épousa, à l'âge de 24 ans, le roi d'Écosse Malcolm (1070), mourut le 16 novembre 1093, et fut canonisée par le Pape Innocent IV en 1251.

(1) Arnold, *Palestine*, Halle, 1845, p. 174.
(2) *Voy.* Marin.

La vie de cette sainte forme une des plus belles pages de l'histoire d'Écosse. Elle fut un modèle de piété et de vertu, l'ange de son époux, l'institutrice de ses enfants, la protectrice de la religion, des mœurs et de la justice; elle déploya un zèle ardent à maintenir les lois de l'Église et à nommer de bons évêques; elle protégea les arts et les sciences, et fut la vraie mère de son pays, portant dans son cœur les pauvres et les malheureux. On peut voir des détails dans la biographie rédigée par son confesseur, qui se trouve dans les Bollandistes, au 10 juin, jour de sa fête. Cette biographie est en même temps un document important pour l'histoire de l'Église d'Écosse. Nous n'en rappelons que deux traits: la sainte reine pressait souvent son confesseur de lui faire connaître sans réserve toutes ses fautes; elle fit convoquer plusieurs conciles, y parut, y porta la parole, et insista énergiquement sur la restauration des lois de l'Église.

MARGUERITE DE CORTONE (Sainte), née à Alviano, en Toscane, en 1248, vécut dans le plus affreux désordre jusqu'à l'âge de 25 ans. Ayant vu un jour un cadavre presque entièrement dévoré par les vers, et ayant appris que c'était le corps d'un homme qu'elle avait aimé, elle se sentit touchée de la grâce et entra dans le couvent des Franciscaines de Cortone, où elle fit une austère pénitence. Elle mourut le 22 février 1297 et fut canonisée par le Pape Benoît XIII, en 1728. Son histoire fait le pendant de celle de Ste Marie d'Égypte.

Voir Bolland., 9 avril.

Schrödl.

MARHEINECKE (Philippe-Conrad), né à Hildesheim en 1780, étudia à Göttingue la théologie luthérienne, obtint, en 1804, le grade de docteur en philosophie de l'université d'Erlangen, et devint, en 1809, professeur de théologie ordinaire à Heidelberg. Ses maî-

tres, Plank et Daub, exercèrent une incontestable influence sur lui. En 1811 il obtint le grade de docteur en théologie à Berlin, où il avait été appelé, après avoir refusé de se rendre à Königsberg. En 1820 il fut nommé prédicateur de l'Église de la Trinité, et, en 1821, membre du consistoire suprême. Il fit successivement des cours d'histoire de l'Église et des dogmes, de droit ecclésiastique, de symbolique, de théologie pratique et d'homilétique. Il mourut le 9 mai 1846. Il a laissé les ouvrages suivants : *Sermons* et *Dissertations; Histoire universelle du Christianisme*, 1806 (travail de sa jeunesse qu'il n'acheva pas, de même que son Histoire de la Morale chrétienne) ; *Symbolique chrétienne*, ou Critique historique des dogmes catholiques, luthériens, réformés et sociniens, 3 vol., Heidelberg, 1810-13; *Aphorismes pour la rénovation de la vie religieuse*, 1813; *Histoire de la Réforme en Allemagne*, 4 vol., 1816-34; *Fondements de la Dogmatique chrétienne*, 1819; 2e éd., 1827; *Manuel de la Foi chrétienne*, 1823 ; *Introduction à un cours public sur la valeur de la philosophie de Hégel dans la théologie chrétienne*, 1842. Marheinecke fit une critique détaillée de la Symbolique de Möhler et de l'Athanase de Görres, au point de vue exclusif du protestantisme, dans laquelle il montra bien plus de justice et de respect pour Möhler que le Dr Baur de Tubingue. En exposant le système catholique il se prononce en faveur de l'usage d'une langue spéciale (morte) dans l'Église.

Marheinecke est un des théologiens modernes les plus célèbres parmi les protestants. Il semble, dans ses idées sur l'Église, être d'accord avec Schleiermacher; mais, dans le fond, il en diffère radicalement; car il est Hégélien et a des premiers complétement appliqué la philosophie hégélienne à la dogmatique.

HAAS.

MARIAGE. Suivant la doctrine catholique le mariage est l'union qui lie à perpétuité l'homme et la femme voulant réaliser le but que le Créateur eut en vue en établissant la différence des sexes, c'est-à-dire voulant se supporter mutuellement, se compléter l'un par l'autre et propager la race humaine par la procréation et l'éducation des enfants, union consacrée d'ailleurs par Jésus-Christ au moyen du sacrement qu'il a institué à cette fin. Ainsi le mariage a pour but spécial et suprême le plus grand bien des époux et des enfants que Dieu doit leur donner. C'est par là que le mariage diffère de toutes les autres associations humaines contractées dans des vues terrestres ; c'est une association religieuse. Il a sans doute pour base la différence des sexes et l'attrait qu'ils ont à s'unir ; mais sa base morale, le caractère vraiment humain qui constitue sa dignité et l'élève au-dessus de l'union purement animale des sexes, est l'amour mutuel de l'homme et de la femme. Cet amour suppose le don complet de l'un à l'autre; il se réalise par leur rapport intime, par leur sollicitude pour l'éducation de leurs enfants, et fait du mariage le fondement de la famille et la première école de civilisation morale et religieuse des peuples. C'est ce que les païens eux-mêmes reconnurent ; de là naquirent la plupart des usages religieux dont ils entourèrent la célébration du mariage. Mais la Révélation nous fait plus clairement comprendre ce caractère élevé du mariage non-seulement en nous le montrant comme l'union la plus intime que les hommes puissent contracter, comme une union indissoluble (1), mais

(1) Cf. *Genèse*, 2, 24. *S. Matth.*, 19, 6 sq.

en proclamant que la mission des époux est de se prêter un mutuel secours, de se sanctifier l'un l'autre et d'élever chrétiennement leurs enfants (1). Cette haute destinée du mariage explique pourquoi le Fondateur de notre sainte religion l'a élevé à la dignité de *sacrement*, comme nous l'apprend formellement la doctrine révélée ; car l'Apôtre parle clairement de la vertu sacramentelle du mariage (2) en le nommant un grand mystère, μυστήριον μέγα, parce qu'il est l'image de l'union du Christ et de son Église, ce qui n'a de sens que dans le cas où l'union des époux est, comme celle du Christ et de l'Église, une union surnaturelle, sanctifiée par la grâce divine. Les Pères de l'Église, Tertullien, S. Ambroise, S. Cyrille et les Pères du quatrième concile de Carthage, de 398, non-seulement voient dans le mariage un acte saint et religieux, mais encore ils enseignent formellement que le Christ *sanctifia le mariage et lui destina une grâce particulière.* Tel est l'enseignement de S. Cyrille d'Alexandrie, de S. Épiphane, de S. Maxime, de S. Chrysostome, de S. Ambroise, de S. Innocent I[er]; tous ces docteurs nomment expressément le mariage un sacrement, dans le sens ecclésiastique du mot. Tertullien, S. Ambroise, S. Chrysostome et surtout S. Augustin trouvent dans le sacrement le motif de l'indissolubilité du mariage chrétien. Le même principe ressort des rituels des Églises d'Orient et d'Occident, qui placent toujours le mariage parmi les sept sacrements (3). Enfin l'Église a solennellement proclamé que le mariage est un sacrement institué par Jésus-Christ, dans les conciles œcuméniques de Lyon (1274), de Florence et de Trente. Toutes les sectes d'Orient sont, sous ce rapport, d'accord avec l'Église catholique, non-seulement les Grecs, mais les Nestoriens, les Arméniens, les Coptes, les Abyssiniens et les Maronites, quoique leur séparation date des premiers siècles. Luther rejeta ce sacrement parce que, disait-il, le mariage est une chose mondaine, qui doit être traitée comme une affaire de ce monde (1). L'apologie de la confession d'Augsbourg ne déclare le mariage un sacrement que dans un sens impropre, *parce qu'il a pour lui l'institution divine et les promesses qui, toutefois, concernent surtout la vie corporelle, et dans ce sens il y a beaucoup de sacrements* (2). Calvin nia de la même manière le caractère sacramentel du mariage, parce qu'avant Grégoire le Grand, dit-il, jamais personne ne le reconnut comme un sacrement, que les institutions divines sont bonnes et saintes sans être des sacrements, et qu'ainsi l'agriculture, l'architecture sont excellentes en tant qu'institutions divines, sans être pour cela des sacrements (3).

Il est hors de doute, pour le Catholique, que le mariage est un sacrement de la nouvelle alliance, de même que le Baptême et les autres sacrements ; mais il ne sait pas d'une manière aussi certaine quel est l'acte extérieur qui constitue le sacrement, quel est l'acte qui signifie et transmet à la fois la grâce divine ; car l'Église ne s'est point expliquée à ce sujet, et, dans les documents révélés, il n'y a que des données éloignées pouvant servir à résoudre la question. De là deux opinions qui ont

(1) Cf. *Éphés.*, 5, 25. I *Tim.*, 2, 15.
(2) *Éphés.*, 5, 25 sq.
(3) Cf. Martène, *de Antiq. Eccles. Rit.*, l. I, p. 2, c. 91, art. 5, et Goar, *Euchology. s. rit. Græc.*, Par., 1647. *De Offic. Coron. nupt.*, p. 385 sq., et 397 sq.

(1) *De la Vie conjugale*, Wittenb., p. VI, f. 169, b.
(2) C. 7, art. 8, n. 13 sq.
(3) *Inst.*, l. IV, c. 19, § 34.

cherché à prévaloir sous ce rapport dans l'Église.

La première admet que le mariage fut élevé en lui-même et pour lui-même au rang de sacrement par Jésus-Christ, de telle sorte que le sacrement ne peut jamais être séparé de l'union conjugale, et que tout mariage de Chrétiens fidèles est nécessairement un sacrement, ou qu'il n'y a pas de mariage, opinion, comme le remarque le cardinal Pallavicini (1), qui fut celle de presque tous les Pères réunis à Trente. Les partisans de cette opinion soutiennent par conséquent logiquement que la conclusion du mariage par les conjoints est en même temps l'*acte sacramentel*, que le don réciproque que se font les époux est la *matière*, l'acceptation mutuelle la *forme* (quoiqu'il y ait encore d'autres opinions à cet égard), et les contractants les dispensateurs ou *ministres* du sacrement.

La seconde opinion sépare l'union conjugale du sacrement, dont le mariage ne prend le caractère, dit-on, que par la bénédiction sacerdotale, et elle considère, par conséquent, l'union conjugale comme la *matière*, la bénédiction sacerdotale comme la *forme*, et le prêtre comme le *ministre* du sacrement.

La première opinion a pour elle cette circonstance que le concile de Trente déclara que les mariages clandestins, contractés sans la bénédiction nuptiale, étaient *véritables et réels*, *vera et rata*, c'est-à-dire indissolubles, et, par là même, pourvus du caractère sacramentel ; que, lorsque des époux protestants et même juifs embrassent la religion catholique, on ne les oblige pas à recevoir de nouveau la bénédiction sacramentelle ; que l'Église considère le mariage clandestin, contracté malgré un empêchement dirimant qui a cessé plus tard, comme valide sans la bénédiction du prêtre ; que ni la formule de bénédiction actuellement en usage : *Ego vos conjungo*, etc., ni toute autre qui lui ressemble, même de loin, ne se trouve dans les anciens rituels (1), et qu'on ne saurait expliquer comment cette opinion, malgré son invraisemblance radicale, aurait pu naître si l'autre opinion était celle de l'Église.

On peut mettre en avant, pour soutenir la seconde opinion, l'analogie des autres sacrements, qui exigent un ministre que la consécration sacerdotale a rendu capable de conférer la grâce sacramentelle ; l'avis de quelques Pères, tels que Tertullien, Ambroise et Chrysostome, qui semblent déduire la grâce sacramentelle du mariage de la bénédiction sacerdotale (avis contre lequel parle l'usage de l'Église qui, dans les premiers siècles, refusait toujours de bénir les seconds mariages, sans pouvoir leur refuser la grâce sacramentelle), et enfin les décrets des conciles particuliers de Cologne (1536), de Cambrai (1567) et de Reims (1583), qui déclarent formellement le prêtre le ministre du sacrement de mariage. Quoique les motifs en faveur de la première opinion semblent l'emporter et aient eu toujours la majorité des théologiens pour eux, il est cependant libre à chacun de se décider pour l'une ou pour l'autre. Benoît XIV défend aux évêques de trancher cette question, par cela que l'Église n'a encore rien décidé et a abandonné cette matière aux recherches des théologiens (2).

Les *sujets* aptes au sacrement du mariage sont deux personnes de sexe différent, qui jouissent des capacités physiques et morales nécessaires au but du mariage, et qu'une loi de l'Église n'a pas privées de cette dernière aptitude ;

(1) *Hist. Conc. Trid.*, l. XX, c. 4, n. 1.

(1) Conf. Martène, *de Ant. Eccl. Rit.*, *Antv.*, 1763, t. II.

(2) *De Synod. diœc.*, l. VIII, c. 12.

car il peut arriver que des mariages soient contractés par des personnes qui ont les capacités naturelles, mais dans des circonstances contraires au but du mariage ou à la moralité publique, d'où il résulte qu'il est nécessaire ou du moins très-avantageux de leur enlever, dans ces circonstances, par des lois positives, divines ou humaines, la capacité naturelle et morale dont elles jouissent. Et en effet le droit divin aussi bien que le droit humain exige certaines conditions dont l'absence rend moralement incapable de conclure le mariage et l'invalide au cas où il y a été procédé. Les conditions posées par la loi positive et divine sont l'*unité et l'indissolubilité du mariage.*

L'unité du mariage (la monogamie) consiste en ce qu'un homme ne peut s'unir validement qu'à une femme, et réciproquement. Dans le cas contraire il y aurait *bigamie simultanée*, mais non *successive* (c'est-à-dire mariage d'un homme avec deux femmes, et réciproquement), ou *polygamie* (mariage d'un homme avec plusieurs femmes, et réciproquement).

L'*unité du mariage* est clairement prescrite dans la sainte Écriture (1); elle a toujours été enseignée par l'Église comme une institution divine, et elle a été solennellement confirmée par le concile de Trente (2). La bigamie et la polygamie simultanées sont par conséquent, suivant la doctrine révélée, interdites et invalides; en revanche l'Apôtre autorise clairement la bigamie successive (3). L'Église universelle l'a également prise sous sa protection, notamment dans le premier concile de Nicée (4), contre les Novatiens et les Montanistes (1), quoique certains Pères et quelques conciles particuliers se soient fortement déclarés, non pas tant contre les mariages subséquents en eux-mêmes que contre l'incontinence qu'ils supposent, et que l'Église grecque, par le même motif, renferme des dispositions disciplinaires sévères contre la bigamie successive.

L'*indissolubilité du mariage* consiste en ce que le lien de tout mariage valide et accompli entre des Chrétiens fidèles ne peut être rompu que par la mort de l'un des deux époux. L'indissolubilité du mariage est un dogme formel de l'Église catholique, qui a solennellement déclaré, au concile de Trente, qu'elle ne se trompe pas en enseignant, d'après la doctrine de l'Évangile et des Apôtres, l'indissolubilité du mariage, même dans le cas d'adultère, de telle sorte que tout mariage contracté du vivant de l'autre époux est un adultère (2). Si le concile ne conserva pas la rédaction primitive du canon d'après lequel l'indissolubilité du mariage était directement exprimée même en cas d'adultère, ce fut pour ne pas atteindre par l'anathème les Grecs qui vivaient en union avec l'Église dans le ressort de la république de Venise, et qui considéraient le mariage comme soluble en cas d'adultère; ce fut pour ne pas les exclure de l'Église *ipso facto*, vu qu'on pouvait espérer que, attachés comme ils l'étaient à la foi catholique, ils renonceraient d'eux-mêmes à cet usage contraire à la Révélation (3).

Mais les protestants, aussi bien les partisans de Luther que ceux de Calvin, soutiennent au contraire que le mariage peut être rompu non pas seulement en cas d'adultère, mais par

(1) Cf. *Matth.*, 19, 6. *Marc*, 10, 7-12. *Rom.*, 7, 2, 3.
(2) Sess. XXIV, can. 2.
(3) 1 *Cor.*, 7, 39. *Rom.*, 7, 3.
(4) Can. 8.

(1) Cf. *Decret. Eug. IV, pro Armenis.*
(2) Sess. XXIV, can. 7.
(3) Cf. Pallavicini, *Hist. Conc. Trid.*, l. XXII. c. 4.

beaucoup d'autres motifs. La doctrine catholique a pour elle les paroles mêmes du Christ, qui, aussi bien dans S. Marc (1) que dans S. Luc (2), déclare le mariage absolument indissoluble, et l'enseignement de S. Paul (3), qui professe la même doctrine. Les deux passages de S. Matthieu qu'on cite (4) ne sont en aucune façon contradictoires, car le premier passage, 5, 32, dit simplement que celui qui, en dehors du cas d'adultère, renvoie sa femme, participe à l'incontinence dont elle peut être coupable, et que celui qui se marie avec une femme abandonnée, ἀπολελυμένη, par conséquent aussi dans le cas d'adultère, commet un adultère. Dans le second passage, 19, 3-11, le Christ nous apprend l'absolue indissolubilité du mariage d'une manière tellement nette que le verset du milieu 9, *si ce n'est en cas d'adultère*, μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, ou doit être rapporté à la proposition précédente dans un sens analogue au passage entier, ou plutôt doit être considéré comme une addition tirée du passage précédent (5). Les deux passages disent par conséquent que le mari peut se séparer de sa femme en cas d'adultère, mais non qu'il peut en épouser une autre. Telle fut aussi de tout temps la doctrine prédominante de l'Église. Dans l'Église grecque il s'est, il est vrai, établi de bonne heure une pratique contraire; mais, comme le remarque expressément Origène (6), cette pratique était opposée à la loi donnée dès le commencement et à la loi écrite, et à la suite de cette coutume quelques Pères grecs, tels qu'Épiphane, Théodoret et Astérius, ont interprété le passage de S. Matthieu cité plus haut dans le sens de la dissolubilité du mariage en cas d'adultère.

Du reste, non-seulement les Pères latins, mais la majorité des Pères grecs, et différents conciles particuliers de toutes les parties de l'Église enseignent, non pas peut-être tous avec la même netteté, que le mariage est absolument indissoluble, même en cas d'adultère. A cette doctrine positive s'ajoutent les graves inconvénients que la doctrine opposée entraîne pour le bien-être des familles, ce qui fait que dans ces derniers temps des voix se sont élevées parmi les protestants eux-mêmes pour le rétablissement de la doctrine catholique sous ce rapport.

Tout ce que nous venons de dire ne porte que sur le mariage, non-seulement conclu, mais consommé, puisque le mariage non consommé, *matrimonium ratum*, *non consummatum*, d'après la doctrine de l'Église, est rompu par la profession solennelle des vœux monastiques de l'un des époux (1), et à juste titre, un mariage non consommé étant purement spirituel, ne pouvant par conséquent être considéré comme un lien parfait, comme une union accomplie, puisque le lien spirituel est rompu par la sortie du monde, c'est-à-dire par la mort spirituelle d'un des conjoints. L'indissolubilité du mariage est fondée sur sa dignité sacramentelle, qui achève et consacre l'amour naturel des époux et le but de leur union (2). C'est ce qui explique pourquoi l'Apôtre (3), et après lui l'Église, considèrent le mariage entre les infidèles comme réel, mais non comme indissoluble, dans le cas où l'un des époux embrasse la foi catholique et où l'autre ne veut pas cohabiter avec le premier,

(1) 10, 11.
(2) 16, 18.
(3) I *Cor.*, 7, 10, 11.
(4) 5, 32, et 19, 3-11.
(5) Cf. Hug, *de Conj. Christ. vinculo indissol. comment. exeg.*, Frib., 1816.
(6) *Comm. in Matth.*, 19.

(1) Cf. *Conc. Trid.*, sess. XXIV, can. 6.
(2) Cf. *Decret. Eugen. IV pro Armenis.*
(3) I *Cor.*, 7, 15.

sans profaner le nom de Dieu ou commettre un péché mortel. Dans ce cas le converti peut contracter un autre mariage (1).

L'effet du sacrement du mariage, d'après la doctrine du concile de Trente, est la grâce divine qui parfait l'amour naturel, rend l'union indissoluble et sanctifie les époux, en leur donnant les moyens de remplir avec joie et en conscience les devoirs de leur état (2).

Cf. Tournely, *Curs. Theol.*, Col. Agripp., 1752, t. IV; Perrone, *Præl. theol.*, Lov., 1838 sq., vol. VII; Walter, *Manuel du Droit ecclés.*, 1846, p. 609; Gunther, *le Dernier Symbole*, 1834, p. 217. SCHWETZ.

MARIAGE (ACTE DE), document extrait du registre matricule de la paroisse, qui constate d'une manière authentique le lien conjugal existant entre deux personnes de sexe différent. Les rubriques de ces registres renferment en général les noms de baptême et de famille, l'âge, la religion, l'état et le domicile des époux et de leurs témoins; la date du jour et l'indication du lieu où se célèbre le mariage, la signature du curé et le sceau de la paroisse.

« En France, où le mariage civil est adopté dans la législation, l'*acte de mariage*, dans le sens légal du mot, est l'acte constatant la célébration du mariage par l'officier de l'état civil et dressé par cet officier.

Le chapitre III du titre IV (livre Ier) du Code Napoléon est consacré aux actes de mariage.

Il y est question : 1°, dans les art. 63 à 65, des publications préalables (*V.* le mot PUBLICATIONS); — 2°, dans les art. 66 à 69, des oppositions au mariage (dont il sera traité plus loin), lesquelles doivent être signées des opposants, signifiées à la personne des parties et à l'officier de l'état civil, qui les vise, en fait mention sur les registres et doit en attendre la mainlevée pour procéder à la célébration, sous peine d'amende et de dommages-intérêts; — 3°, dans les art. 70 à 73, des actes dont la production est nécessaire, et qui sont l'acte de naissance des parties, remplacé au besoin par un acte de notoriété homologué judiciairement, et l'acte du consentement des ascendants ou leur acte de décès (*V.* le mot CONSENTEMENT DES PARENTS); — 4°, dans les art. 74 et 75, du lieu et des formes de la célébration. Le mariage se célèbre dans la maison commune du lieu du domicile de l'un des époux, caractérisé par six mois de résidence dans la même commune, en présence de quatre témoins, et par le ministère de l'officier de l'état civil, qui donne lecture aux époux des principales dispositions du titre *du Mariage*, et reçoit leur déclaration qu'ils consentent mutuellement à se prendre pour époux; — 5°, dans l'art. 76, des mentions que doit contenir l'acte du mariage. Il est ainsi conçu :

« On énoncera dans l'acte de mariage : 1° les prénoms, noms, professions, âge, lieux de naissance et domiciles des époux ; — 2° s'ils sont majeurs ou mineurs ; — 3° les prénoms, noms, domiciles et professions des pères et mères; — 4° le consentement des pères et mères, aïeux et aïeules, et celui de la famille, dans les cas où ils sont requis; — 5° les actes respectueux, s'il en a été fait; — 6° les publications dans les divers domiciles ; — 7° les oppositions, s'il y en a eu; leur mainlevée, ou la mention qu'il n'y a point eu d'opposition; — 8° la déclaration des contractants de se prendre pour époux, et le prononcé de leur union par l'officier public; — 9° les prénoms, noms, âge, professions et domiciles des témoins, et leur déclaration s'ils sont parents ou

(1) Cf. c. 7, *de Divort.*, et Benoît XIV, *de Synod. diœces.*, l. IV, c. 4, et l. XIII, c. 21.
(2) Sess. XXIV, *Doctr. de sacr. Matr.*

alliés des parties, de quel côté et à quel degré. »

Quant à la force probante de l'acte de mariage, voir plus loin : MARIAGE (preuves du). »

Conf., pour le reste, l'article ÉGLISE (registres de l'), n° III, 2, et n° IV, t. VII, p. 316.

MARIAGE A DOMICILE. Quand il s'agit des mariages de ce genre parmi les Chrétiens, il faut se rappeler qu'il y a trois manières de conclure un mariage, savoir : le simple mariage par consentement, le mariage solennellement confirmé par l'Église (*Ego conjungo vos in matrimonium, in nomine Patris*, *etc.*, *Rit. Rom.*), et enfin le mariage non-seulement solennellement confirmé, mais béni et consacré par l'Église(1). Il faut encore se rappeler qu'il existe des diocèses dans lesquels il y a certaines prières faites en faveur des époux et qui remplacent la bénédiction nuptiale quand elle n'a pas lieu.

Aucune localité particulière n'est fixée pour le simple mariage par consentement, lequel a lieu quand deux personnes libres déclarent validement qu'elles veulent se marier. Ce genre de mariage, avant le concile de Trente, n'était pas rare, et pendant bien des siècles l'Église s'enquit à peine des seconds et troisièmes mariages, ou frappa même de peines canoniques ceux qui les contractaient (2). Aujourd'hui encore, là où la présence du curé et de deux témoins est nécessaire d'après le concile de Trente, et où, dans le cas extrême d'un mariage mixte, le simple consentement est toléré, la localité n'est pas déterminée(3). Seulement le curé, qui entend la déclaration des conjoints et qui assiste d'une manière tout à fait passive (*assistentia passiva*), ne peut autoriser qu'on choisisse pour cela un lieu sacré, *locus sacer*.

Le mariage solennellement constaté par l'Église, mais sans la bénédiction nuptiale, n'est pas non plus attaché à un lieu particulier, d'après le Rituel romain. Toutefois l'Église désire qu'on le célèbre plutôt dans un lieu consacré par la religion que dans des maisons particulières. Que si, malgré cela, des conjoints ont été mariés dans une maison privée, et s'il y a lieu d'espérer que la bénédiction aura lieu plus tard, celle-ci doit se faire dans l'Église, et jusque-là les conjoints ne doivent pas cohabiter ensemble. Il est douteux qu'il y ait des diocèses où l'on ne puisse célébrer que dans l'Église le mariage sans la bénédiction. Il en est autrement lorsque des fiancés demandent à être mariés à domicile dans un diocèse où le mariage et la bénédiction sont, avec le cours des temps, devenus un seul et même rit et ne peuvent plus être séparés l'un de l'autre. Dans ce cas c'est exceptionnellement que la bénédiction peut, avec la permission de l'évêque, être considérée comme un accessoire du mariage et être avec celui-ci conférée dans une maison privée. Il en est ainsi notamment en Bavière, quand, par exemple, un malade gravement atteint se marie dans sa chambre. Dans l'antiquité la bénédiction même du mariage avait lieu sans difficulté dans les maisons particulières.

« La législation française exige le mariage civil à la maison commune. Toutefois est-il admis en doctrine que, dans le cas d'un mariage *in extremis* (*V.* ce mot), l'officier de l'état civil peut se transporter au domicile de l'époux malade sans qu'il en résulte de nullité. »

Cf. Chrysostome, *Homil.* 48 *in Genes.*

FR.-X. SCHMID.

(1) *Voy.* MARIAGE (bénédiction du).

(2) Cf. Basil., *Ep. can. ad Amphiloch.*, c. 4. *Conc. Neocæs.*, ann. 314, c. 3, 7. *Capit. Theodor. Cantuar.*, IV, 19.

(3) *Voy.* MARIAGE MIXTE.

MARIAGE (CÉRÉMONIES DU). Le mariage, que précèdent les fiançailles (1), l'examen des fiancés (2) et les publications (3), ne peut être accompli de nos jours entre des Catholiques, d'une manière religieuse, que dans la forme prescrite par le concile de Trente, c'est-à-dire par la déclaration du consentement mutuel des époux faite par devant le curé compétent, en présence de deux témoins (4).

La compétence du curé se détermine légalement d'après le domicile des époux, et, s'ils appartiennent à des paroisses différentes, le curé de chacune des paroisses est compétent; seulement celui qui célèbre le mariage doit d'abord s'assurer, par un certificat délivré par l'autre curé, que les formalités prescrites ont été remplies et qu'on n'a pas découvert d'empêchement.

Les lois civiles, en Allemagne, ont tantôt reconnu le droit égal des deux curés (5), tantôt celui du curé de l'épouse seulement (6), tantôt exclusivement celui du curé de l'époux (7), ou encore celui du curé du futur domicile des époux (8). Que l'un ou l'autre fasse le mariage, celui-ci demeure valide.

Mais si c'est un curé non autorisé qui doit procéder au mariage, il lui faut, sous peine de suspense, une autorisation écrite du curé compétent, et de même, quand, conformément aux vœux des époux, un prêtre étranger célèbre le mariage, il faut qu'il en ait la permission expresse du curé. Le prêtre délégué par le curé compétent ne peut pas, à son tour, subdéléguer un autre prêtre ou curé, si d'ailleurs le curé propre n'a pas d'avance donné son consentement à cette subdélégation.

Ceux qui n'ont pas de domicile peuvent, d'après le droit canon, avec la permission de l'évêque, être mariés par le curé de leur séjour accidentel, après une mûre enquête faite par celui-ci sur les empêchements possibles, et après qu'en place des publications, inutiles pour les individus de cette espèce, le curé en a reçu le serment de liberté, *juramentum libertatis*, ou le serment de célibat (1). Cependant les lois civiles ont prescrit à cet égard diverses restrictions et fait dépendre le mariage d'un permis de se marier donné par la police, permis sans lequel, en général, nul mariage, en Allemagne, ne doit être célébré à l'église. En France le mariage religieux ne peut être contracté qu'après le mariage civil et sur la présentation d'un extrait des actes de l'état civil. En outre, dans tous les États allemands, les militaires, les fonctionnaires de l'État et les personnes qui sont tenues par un service ou une subordination quelconque doivent être nantis de l'autorisation des supérieurs dont ils dépendent. Les veufs et les veuves qui veulent se remarier doivent produire l'acte de décès du premier époux. Enfin chaque époux doit produire son billet de confession et de communion, surtout quand c'est un autre prêtre qui a administré ces sacrements.

Le mariage étant un acte de juridiction, le curé régulièrement institué peut validement marier les époux, même s'il n'est pas prêtre (2); mais celui qui est

(1) *Voy.* FIANÇAILLES, t. VIII, p. 493.

(2) *Voy.* FIANCÉS (*examen des*), t. VIII, p. 496.

(3) *Voy.* PUBLICATIONS.

(4) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 1, *Decret. de Ref. matrim.*

(5) Par exemple l'Autriche, *Patente sur le mariage*, du 16 janv. 1783, § 89; *Code civil*, de 1811, § 75. La Bavière, *Droit civil*, p. I, c. 6, § 5, n. 3.

(6) Comme en Prusse, *Code civil*, p. II, tit. XI, § 435. Royaume de Saxe, *Rescrit* du 13 janv. 1812. Grand-duché de Saxe, *Loi* du 7 oct. 1823, § 46.

(7) Hesse électorale.

(8) Bade.

(1) *Voy.* SERMENT.

(2) *Decl. S. Congreg. conc. Trid.*, du 1er décembre 1593.

délégué par l'évêque ou par le curé propre doit, d'après les termes du concile de Trente, être prêtre. Un curé suspendu, excommunié ou interdit, ainsi que le curé putatif (si l'erreur est générale dans la paroisse, et si le curé a pour le moins un titre coloré, *titulus coloratus*), marie validement, quoique illicitement (1).

Comme d'ailleurs le concile de Trente n'exige que la présence du curé, il n'est pas nécessaire qu'il approuve le mariage ni qu'il y ait été expressément invité; la déclaration des fiancés faite devant le curé, quand il ne serait présent que par hasard et quand il blâmerait le mariage, suffit, pourvu qu'il entende réellement la déclaration des fiancés (2). Il en est de même des témoins, qui doivent être présents à ce moment. Le défaut de déclaration du consentement devant le curé et les deux témoins rend le mariage nul là où le concile de Trente a été publié et admis (3). Dans les pays où il n'est pas reçu le mariage reste valide, même lorsque cette forme spéciale n'a pas été observée, pourvu que la résolution mutuelle de conclure une union monogamique perpétuelle soit hors de doute. Seulement il est bien entendu que les fiancés qui ont leur domicile dans un pays où le concile de Trente est admis ne peuvent, avec intention et en fraude de la loi, *in fraudem legis*, se faire unir dans un autre endroit, où la promulgation du concile n'a pas eu lieu. Dans ce cas le mariage contracté subrepticement serait nul (4).

(1) Cf. la *Dissert. sur la présence du curé au mariage*, dans les *Archives de la Science du Droit ecclés.* de Weiss, t. II, n. IV, p. 74-107.

(2) *Decl. S. Congr. conc. Trid.*, du 19 août 1593. Benoit XIV, *de Syn. diœces.*, l. XIII, c. 23, n. 5.

(3) *Conc. Trid.*, l. c.

(4) *Decl. S. Congr. conc. Trid.*, du 7 sept. 1626. Benoit XIV, *de Syn. diœc.*, l. XIII, c. 4, n. 10.

Le lieu régulier du mariage est, d'après une prescription renouvelée par les statuts de tous les diocèses et approuvée par toutes les législations civiles, l'église ou une chapelle consacrée. Exceptionnellement le mariage peut être célébré dans le domicile des fiancés; mais il faut dans ce cas la permission de l'évêque, et souvent l'autorisation du gouvernement, quand l'urgence ou des priviléges particuliers ne dispensent pas de cette dernière formalité (1). En général le mariage est uni à la bénédiction même du mariage (*benedictio matrimonii*); celle-ci est une solennité qui remonte à la plus haute antiquité, qui est ordonnée par l'Église sous peine de censure, quoiqu'en Occident la validité du mariage ne soit pas liée à l'observation de cette solennité (2). Le mariage célébré doit être, d'après le concile de Trente, inscrit dans les registres de la paroisse (3).

Cf. les articles COMPÉTENCE, CONSENTEMENT DES ÉPOUX, CONCUBINAT, MARIAGE.

PERMANEDER.

MARIAGE CHEZ LES JUIFS.

A. *Chez les anciens Hébreux.* La Genèse (4) représente le mariage comme une institution divine.

Les paroles : « Croissez et multipliez, » et le texte : « Adam ne trouva point d'aide qui lui fût semblable, » expriment le double but du mariage, la procréation des enfants et la participation intime des deux époux à la vie l'un de l'autre. La loi mosaïque détermine plus nettement encore le mariage; elle pose des *conditions* sans lesquelles un mariage ne peut être régulièrement contracté, par conséquent elle établit des *empêchements* de mariage.

(1) *Voy.* MARIAGE A DOMICILE.

(2) *Voy.* MARIAGE (bénédiction du).

(3) *Voy.* ÉGLISE (registres d'), t. III, 2.

(4) 1, 27; 2, 22-24.

La diversité de religion constituait avant tout un empêchement dans le cas où un Israélite voulait épouser une Cananéenne (1). Déjà Abraham évita de donner une femme cananéenne à son fils Isaac (2). Les mariages mixtes furent considérés comme un mal capital depuis le commencement de l'histoire d'Israël (3) jusqu'à la fin (4).

Les mariages pouvaient être contractés entre les membres des diverses tribus d'Israël. Quand une fille ou une veuve devenait l'unique héritière de sa famille elle devait se marier dans sa tribu, afin que les biens du mari demeurassent dans cette tribu (5). Il y avait même des empêchements particuliers pour les prêtres et le souverain pontife (6). La parenté rendait le mariage absolument impossible dans la ligne directe, dans la ligne collatérale jusqu'au second degré, cependant avec des exceptions (7).

Le mariage était précédé d'une déclaration sur l'union projetée, et de là les fiançailles. D'après cette déclaration la jeune fille était une fiancée, מְאֹרָשָׂה, et tout commerce charnel avec un autre que son fiancé était considéré comme un adultère (8). Parmi les points les plus importants dont on convenait avant la conclusion du mariage on comptait la fixation de la somme que le fiancé devait payer pour sa fiancée ; ce prix d'achat se nommait מֹהַר (9) ; la dot dans le sens actuel paraît n'avoir été qu'une exception ; telle fut celle de la princesse égyptienne qui épousa Salomon et qui reçut une forteresse en dot.

(1) *Exode*, 34, 16. *Deutér.*, 7, 3.
(2) *Genèse*, 24, 3.
(3) *Juges*, 3, 6.
(4) *Malach.*, 2, 13. *Esdr.*, 10. *Néhém.*, 13, 23.
(5) *Nombres*, 27, 1 sq. ; 36, 1 sq.
(6) *Lévit.*, 21, 7 sq.
(7) *Ibid.*, 18 ; 20, 11-20.
(8) *Deutér.*, 22, 23 sq.
(9) *Genèse*, 34, 12. *Exode*, 22, 16.

Le mariage, d'après sa nature, n'est parfait qu'en tant qu'il est monogamique. Cependant, à dater de Lamech (1), il y a de nombreux exemples de polygamie chez les Juifs, notamment chez leurs rois, malgré les avertissements que renferme à ce sujet le Deutéronome (2). En somme c'est la monogamie qui paraît avoir prédominé.

Lorsque le mariage était conclu il durait jusqu'à la mort ; c'est ce qui ressort de la Genèse, 2, 24 (3). Toutefois Moïse autorise le divorce dans des circonstances graves qu'il énumère (4).

Le divorce se réalisait par une lettre de séparation qui se nommait ספר כריתות (5). L'adultère était puni de mort (6) ; le soupçon même d'infidélité imposait à la femme une terrible épreuve qui est décrite au livre des Nombres (7). Une disposition particulière chez les Hébreux, par rapport au mariage, et qui se retrouve chez d'autres peuples anciens quant au fond, c'était la loi qui obligeait le frère d'un mari mort sans enfants à épouser la veuve (8). Si le frère ne voulait pas remplir ce devoir, la veuve méprisée lui ôtait publiquement le soulier du pied gauche et lui crachait au visage, cérémonie qui se nommait Chaliza, חליצה. Plus tard ce devoir passa du frère au plus proche parent (9). Quoique sous bien des rapports les Israélites se rattachassent aux mœurs de l'Asie occidentale, la position de la femme était bien plus libre et plus humaine chez eux qu'elle ne l'est encore aujourd'hui dans l'Orient mahométan (10).

(1) *Genèse*, 4, 19.
(2) 17, 17.
(3) Cf. *Matth.*, 19, 3 sq.
(4) *Deutér.*, 24, 1 sq.
(5) *Deutér.*, 24, 1, 3. *Isaïe*, 50, 1.
(6) *Deutér.*, 22, 22.
(7) 5, 14 sq.
(8) *Deutér.*, 25, 5 sq.
(9) Cf. l'*Hist. de Ruth*.
(10) Cf. *Proverb.*, 31.

B. *Chez les Juifs postérieurs.* La doctrine du mariage et la pratique qui en résultait reposaient nécessairement sur les mêmes principes que chez les anciens Hébreux, dont nous parle l'Écriture ; cependant beaucoup de points furent mieux déterminés. Avant tout, suivant les rabbins, c'était un devoir des plus stricts pour chacun que de se marier ; celui qui restait célibataire amoindrissait l'image de Dieu en lui et devenait semblable à celui qui verse le sang. Dieu veut, disaient-ils, que tout homme contribue à la propagation de la race humaine ; et enfin, du moins suivant les cabbalistes, la grâce de Dieu, שכינה, ne repose que là où l'homme et la femme sont unis (1). Cependant celui qui s'adonne d'une manière extraordinaire à l'étude de la Révélation peut et doit même ne pas se marier (2). Sauf ce cas l'Israélite né doit pas aller au delà de vingt ans sans accomplir l'obligation du mariage (3). Beaucoup de Juifs se marient à l'âge de seize ans. Ces jeunes couples demeurent chez les parents et ne forment qu'une famille avec eux.

Les *empêchements de mariage* ont été fort étendus et multipliés dans le droit canonique des Juifs, s'appuyant sur les prescriptions bibliques. Il y a chez les Juifs des cas analogues à tous ceux qui existent dans l'Église catholique, excepté les cas de violence, de rapt et d'ordre, *vis*, *raptus*, *ordo*.

Le mariage, en supposant qu'il n'y ait pas d'empêchement, est possible de trois manières :

1. בכסף, 2. בשטר, 3. בביאה suivant que l'intention du mariage se révèle par la remise d'une somme d'argent, par un contrat ou par le commerce charnel. Cependant plus tard les rabbins ont anathématisé tout Israélite négligeant les fiançailles et les cérémonies publiques et formelles du mariage. La demande de la fiancée précède les fiançailles, qui elles-mêmes, régulièrement, précèdent le mariage. Les fiançailles se divisent en deux actes. Le fiancé commence par dire au père de la fiancée : « La fille N. doit m'être promise. » Le père répond : « Oui, הֵן, » ou : « Qu'elle te soit promise ; » et la jeune fille ajoute : « אֲנִי רוֹצָה. »

Alors le fiancé fixe, avec le père de la fiancée, en pratiquant les cérémonies orientales de l'achat, קנין סודר (1), le fonds dotal ; puis on passe au *contrat de mariage*, qui se nomme כתובה (kesuba) ou שטר כתובה. C'est une pièce des plus importantes ; si elle se perdait il faudrait la renouveler pour sauvegarder la validité du mariage ; on y fixe surtout la fortune de la femme et les obligations du mari. Les Juifs modernes ajoutent d'autres pièces qui complètent celle-là. On trouve des modèles du contrat principal et des autres actes matrimoniaux dans Bodenschatz, *Organisation religieuse des Juifs modernes* (2). Après ces actes préparatoires ont lieu les fiançailles proprement dites, ארוסיי, durant lesquelles le contrat de mariage est lu devant les témoins. Outre ce que le futur promet à sa fiancée, on insère dans le contrat ce que le père fournira, soit pour subvenir aux frais de la noce, soit comme dot proprement dite, נדוניא. En mémoire de l'ancien usage suivant lequel on achetait la fiancée au père, le fiancé donne au futur beau-père une pièce d'argent ; un *prutah*, פרוטה, c'est-à-dire un gros sou suffit.

(1) *Sohar*, I, p. קעב, Sulzb.
(2) *Jebamoth*, f. 63, *b*. *Sohar*, I, p. קל״ה, Sulzb.
(3) *Eben haeser*, c. 1.

(1) *Voir* Buxtorf, *Lex. Chald.*, p. 1443.
(2) IV, p. 109 sq. Conf. le *Traité Ketuboth* dans la troisième partie de la *Mischna*.

Le mariage se contracte sous le dais, חֻפָּה, en présence d'un rabbin, devant la synagogue. Aujourd'hui la forme de la célébration du mariage comprend les actes suivants : 1° le rabbin donne sept bénédictions ; la première est celle du vin ; 2° les fiancés boivent le vin bénit ; 3° le fiancé met l'anneau nuptial au doigt de la mariée, en disant : הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל, c'est-à-dire : « Vois, tu m'es unie au moyen de cet anneau, d'après la loi de Moïse et d'Israël. » La bénédiction du mariage, קידושין (sanctification) est terminée par là. La plupart de ces cérémonies, qui varient suivant les pays, sont très-significatives (1).

Les Israélites n'ont pas renoncé à l'ancien usage d'avoir plusieurs femmes en même temps ; Maimonides dit que le simple particulier peut en avoir quatre à la fois, le roi dix-huit. Le sanhédrin qui fut convoqué par Napoléon en 1806, et qui se constitua à Paris en février 1807, déclara que la polygamie était partout *défendue* aux Israélites, excepté là où elle est encore l'usage du pays.

Quant au *divorce*, le principe connu de la casuistique pharisaïque de Hillel, contre lequel le Christ s'éleva (2), est resté dominant. Le moindre prétexte suffit pour rompre un mariage. L'esprit du rabbinisme s'efforça d'adoucir ce principe inhumain par un labyrinthe de prescriptions dont les rabbins firent dépendre la validité de la lettre de séparation. Ces conditions sont si nombreuses, si compliquées, que l'une des plus difficiles affaires d'un rabbin est de rédiger une lettre de divorce tout à fait irréprochable (*get*, גט). Les principaux points de la doctrine rabbinique sur la lettre de divorce se trouvent dans la troisième partie de la Mischna (1) ; son développement ultérieur dansÉben-ha-Éser et ses commentaires. Ce qu'il importe le plus de savoir se trouve résumé dans Bodenschatz, *Organ. relig.*, IV, p. 140, où se trouve aussi gravé le fac-simile d'un *get*.

HANEBERG.

MARIAGE CHEZ LES MAHOMÉTANS (2). Il faut, chez les Mahométans, pour engager un mariage, d'abord la déclaration de l'intention qu'on a de se marier, ensuite le consentement réciproque. Une de ces manifestations doit être exprimée au passé ; par exemple, la femme dit : « Je me suis mariée avec toi moyennant telle somme. » L'homme répond : « J'y ai consenti. » La femme peut dire aussi : « Je me suis vendue à toi. » Il faut que cette déclaration se fasse en présence de deux témoins mâles ou d'un homme et de deux femmes.

La demande de la fiancée, خطبة, est ordinairement unie à une certaine solennité et répond aux fiançailles, mais elle n'est pas absolument indispensable. De proches parents ne peuvent contracter mariage. L'affinité produit aussi un empêchement dirimant, un Moslim ne pouvant épouser en même temps deux sœurs. Un Moslim libre ne peut épouser une esclave, une Mahométane libre ne peut contracter avec un esclave un mariage ayant toutes les conséquences d'une union légitime. La différence de religion forme de même un empêchement, quoique non sans restriction ; il ne peut y avoir de mariage valide avec des sectateurs de la religion de Zoroastre ou avec des païens, mais bien avec des Juifs et des Chrétiens. Un homme libre peut prendre quatre femmes, un esclave deux. Un

(1) *Voy.* MARIAGE (cérémonies du) *chez les Juifs anciens et modernes.*

(2) *Matth.*, 19, 8.

(1) *Tract. Gittin.*

(2) Voir *The Hedaya, or Guide, a Commentary on the Mussulman Law, translated by Charles Hamilton*, vol. I, London, 1791, p. 72.

contrat de mariage temporaire, نكاح مؤقت, par exemple pour dix jours, est déclaré invalide par la plupart des jurisconsultes (1).

Une fille adulte ne peut être contrainte à se marier. On présume son assentiment si elle garde le silence aux propositions de ceux sous la surveillance desquels elle est placée. Des filles mineures peuvent être mariées sans autre formalité par leur tuteur; cependant, quand elles sont devenues nubiles, elles peuvent se soustraire aux projets de leurs tuteurs. Si des parents ou des grands parents ont disposé, par le mariage, de leurs enfants avant leur majorité, ceux-ci, parvenus à la majorité, n'ont aucun recours contre leurs parents; il faut qu'ils demeurent ce qu'on a fait d'eux.

Une jeune fille ou une veuve de haute naissance ne peut conclure un mariage valide avec un homme d'un rang inférieur; d'autres circonstances, telles que l'infamie, peuvent faire disparaître l'égalité exigée pour un mariage légitime.

La dot, مهر, c'est-à-dire la fortune destinée par l'homme à la femme, n'appartient pas essentiellement à la conclusion d'un mariage valide; cependant la plupart des jurisconsultes l'exigent.

La dot ne doit pas être au-dessous de 10 dirhems, environ 8 à 9 francs. La femme a droit à sa dot quand le mari viendrait à mourir immédiatement. Lorsque le mari ajoute plus tard quelque chose à la somme reconnue d'abord, cette promesse le lie de droit. Quant au divorce, voici en résumé ce que prescrit le Coran. Le mari peut renvoyer trois fois sa femme, et sans un nouveau contrat, même contre le gré de la femme, la reprendre, si elle est enceinte, pendant toute sa grossesse, et sinon durant le délai de trois périodes ou de trois mois; mais, pendant ce délai, عدة, il faut qu'il pourvoie à sa subsistance comme à celle de ses autres femmes. Le délai passé, après un premier et un second divorce, il peut la reprendre avec son consentement; mais après un troisième divorce il ne le peut plus, à moins qu'elle n'ait eu dans l'intervalle un autre mari, qui soit mort ou qui lui ait aussi donné une lettre de divorce. Celui qui repousse sa femme avant d'avoir consommé le mariage n'a à lui payer que la moitié de la dot. Le mari peut arbitrairement quitter sa femme; mais la femme ne peut demander à quitter son mari qu'autant qu'il a commis de graves fautes ou qu'il a des défauts corporels. Durant le délai dont nous avons parlé la femme ne peut naturellement conclure aucun nouveau mariage (1).

Le droit postérieur a perfectionné cette doctrine du divorce (2). Quoique certaines de ses dispositions compliquées soient propres à restreindre dans la pratique les principes relâchés du Coran, la doctrine du divorce mahométan, طلاق, reste un des témoignages les plus frappants de l'inhumanité de l'islam. Sans doute les moralistes, tels que Samarkandi, ont cherché à spiritualiser le mariage mahométan; mais la dignité de la femme n'en continue pas moins à être méconnue. Samarkandi (3) place l'obéissance que la femme doit à l'homme immédiatement après celle que chaque créature doit au Créateur. La femme ne peut, sans le consentement de son mari, jeûner spontanément; si elle le fait, le mari a le mérite de la mortification de sa femme; elle est coupable d'avoir outrepassé ses droits. Elle

(1) *Voir* Marracci, *ad sura* II, p. 89.

(1) *Coran*, sura II, 229 sq., 65, 4 sq. *Voir* Weil, *Mahomet*, p. 302.

(2) Voir *The Hedaya*, etc., by Hamilton, t. I, p. 201-418.

(3) Dans le *Tenbih*, manuscrit de la ville d'Augsbourg, fol. 269, *b*.

ne peut sortir de la maison sans le consentement du mari ; si elle le fait, aussitôt l'ange de la miséricorde et de la justice la maudit jusqu'à ce qu'elle soit revenue. De là le nom que les Mahométans donnent à l'appartement de leurs femmes et aux femmes elles-mêmes : *ce qui est défendu*, حرم, *harem*. D'après la tradition, une des dernières paroles de Mahomet fut, au moment de mourir : « Défendez votre religion et vos femmes ! » C'est un très-grand honneur pour une femme mahométane quand elle peut se vanter de n'avoir pas vu d'autre homme que son mari. Chardin dit (1) que, pour inspirer le goût de la retraite, on leur persuade qu'au paradis les hommes auront les yeux sur la tête, afin qu'eux aussi ne puissent voir dans le ciel d'autres femmes que les leurs. On sait quelles sont les conséquences de cette morale pharisaïque pour la vraie morale. HANEBERG.

MARIAGE CIVIL. Tel qu'il existe aujourd'hui, le mariage civil est un fruit de la révolution française. La constitution de 1789 renfermait déjà cet article : « La loi ne considère le mariage que comme un contrat civil (2). » Les rédacteurs du Code civil pensèrent que cette manière de comprendre et de traiter le mariage était la conséquence nécessaire de la séparation de l'État et de l'Église. « L'état civil des citoyens, dit Portalis (3), et par conséquent le mariage, doivent être indépendants du culte auquel ils appartiennent. La loi ne doit voir dans le mariage que le contrat civil, et elle doit laisser à la législation religieuse le soin de le régler au point de vue de la religion. » Conformément à ces principes le Code Napoléon (4) arrêta que, après deux publications faites par les autorités civiles (c'est-à-dire le maire de la commune ou son adjoint), l'une de ces publications devant avoir lieu un dimanche devant la maison commune, le mariage serait célébré de la manière suivante : au jour fixé par les parties, après l'expiration du délai des publications, le maire lit, dans le local de la mairie, en présence de quatre témoins, parents ou étrangers, les pièces dont il est question dans les articles précédents, relatives à l'état des conjoints et aux formalités du mariage, puis le chapitre VI du titre du Mariage et des droits et des devoirs réciproques des époux. Alors il reçoit de chacune des parties, l'une après l'autre, la déclaration qu'elles veulent s'accepter pour mari et femme ; il prononce au nom de la loi qu'elles sont unies par le mariage, et il en dresse un acte dont la forme et la teneur sont exactement prescrites par la loi. Tout mariage qui n'est pas contracté *publiquement* devant l'autorité civile *compétente* est nul et peut être attaqué par les époux eux-mêmes, aussi bien que par les ascendants et par quiconque y a un intérêt réel et actuel (1). Nul ne peut prendre le titre d'époux et prétendre aux effets civils du mariage sans produire un acte de mariage extrait des registres de l'état civil, à moins qu'au moment de son mariage ce registre n'ait pas existé ou qu'il ait été perdu depuis (2). Il est défendu aux ministres de la religion de procéder à la célébration du mariage religieux avant la conclusion du contrat civil (3). On comprend de soi-même que la loi civile a également fixé toutes les autres conditions légales du mariage par rapport à l'âge des époux, à l'absence de toute contrainte étrangère, de tout lien conjugal préexistant, des liens d'une

(1) *Voyages*, Amst., 1711, t. VI, p. 221.
(2) Nougarède, *Hist. des lois sur le Mariage*, II, 357. Cf. *Lois des* 20 *sept.* 1792, 8 *nivôse* et 5 *floréal an II*, 15 *thermidor an III*.
(3) *Exposé des motifs*, IX, n. 6.
(4) Art. 63, 64, 75, 76, 165-169.

(1) *Code civil*, art. 191.
(2) *Ibid.*, art. 194.
(3) *Loi du* 18 *germinal an X*. *Code pénal*, art. 199, 200.

proche parenté, de toute erreur ou violence, sans avoir aucun égard aux principes d'une religion quelconque.

L'institution du mariage civil s'est propagée en Allemagne avec la législation française, et elle s'est conservée, soit dans sa forme originaire et exclusive, soit avec des modifications, dans les provinces autrefois françaises et dans le royaume de Westphalie (1). Dans les discussions des chambres de Hesse-Darmstadt de 1847 sur l'introduction d'un code civil général, la question des avantages et des inconvénients de cette institution du mariage civil a été vivement débattue et a excité l'attention et l'intérêt de toute l'Allemagne. On comprend facilement que les opinions, même des membres les plus probes et les plus impartiaux, aient été fort diverses, suivant qu'ils ont envisagé la matière comme une question de principe ou comme une simple question d'opportunité et d'utilité.

En elle-même la séparation de l'État et de l'Église, en vertu de laquelle l'État ignore complétement l'existence de l'Église et en général les convictions religieuses des citoyens et les considère comme non avenues, est une absurdité qui ne tient pas devant la réalité. L'État ne peut pas faire abstraction dans sa législation de la loi morale; or il ne peut pas créer un système de morale existant par lui-même, absolument indépendant des principes religieux; la moralité dépend de la conscience et de la conviction des citoyens. Il faut, pour agir logiquement, ou que l'État laisse les citoyens maîtres de leurs convictions et s'abstienne de faire des lois sur tout ce qui est du ressort de ces convictions, ou, s'il croit devoir poser une digue à cet arbitraire, qu'il en puise les motifs et le droit dans leurs propres convictions et dans les principes religieux qui en sont la source. Dès qu'il leur permet de nier ces convictions dans la vie officielle il abandonne par là même la moralité publique; car une chose n'est pas morale ou immorale parce que le législateur la permet ou la défend; mais il faut que le législateur comme tel, la permette ou la défende parce que, d'après les convictions reconnues et manifestes des citoyens, elle est morale ou immorale. Dès qu'il leur permet une chose qui est en contradiction avec les principes moraux qu'ils professent, il les autorise à agir immoralement, et dès lors la législation ne pose plus que des limites arbitraires. On ne serait en droit de soutenir raisonnablement le contraire que dans le cas où l'on partirait du principe que les convictions religieuses et morales des citoyens en général doivent être restreintes dans leur autorité et leur application à la vie domestique, et ne peuvent s'exprimer et se faire valoir publiquement. Mais alors on entrerait en collision avec la première de toutes les libertés, avec la liberté de conscience. La république française, dans le premier enivrement de sa victoire, essaya quelque chose de ce genre, mais elle fut bientôt obligée d'y renoncer. En principe, et quand on songe que le pouvoir de l'État est aussi incapable de sanctifier le rapport des sexes, par conséquent de l'élever au rang du mariage, que de dissoudre les liens de conscience d'un mariage existant, on ne peut admettre et justifier l'institution du mariage civil comme une chose normale et raisonnable. On ne peut le justifier qu'en ayant égard aux circonstances données, qu'il faut considérer comme transitoires, comme un mal nécessaire, moindre que plusieurs autres maux inévitables;

(1) Thesmar, *Comment. sur le Code civil français*, I, p. 25. Kustner, *de Matrimonio atque ratione quæ ei cum civitate et Ecclesia intercedit*, Lips., 1810.

car, dans l'état patent de division presque individuelle où sont les opinions religieuses de la plupart des contrées protestantes et mixtes, ces opinions n'offrent plus à la législation aucun point d'arrêt saisissable, aucun appui réel. Vouloir puiser dans ces opinions la solution de questions aussi importantes que celles qui fondent la famille, ce serait vouloir entraîner l'État dans la complète anarchie qui règne dans les convictions religieuses elles-mêmes. D'un autre côté, faire dépendre de la nature et de la forme religieuses d'une action la tolérance et l'efficacité civile de cette action, ce serait, dans les circonstances présentes, favoriser l'hypocrisie, provoquer de coupables profanations des cérémonies religieuses, hypocrisie et profanations dont les conséquences seraient encore plus détestables que celles d'une complète rupture des rapports de la religion avec la vie politique. Faire des principes d'une Église déterminée la règle commune, ce serait violer les droits des autres Églises, dont l'égalité est reconnue.

Il semble donc que l'État n'a pas autre chose à faire qu'à se former un système spécial sur les conditions auxquelles il autorise ou non le mariage, et à marquer par là, une fois pour toutes, les limites extrêmes de la condescendance qu'il est résolu d'exercer à l'égard de ceux qui n'ont pas de sentiments religieux. Si l'État agit ainsi, la conservation de la forme religieuse non-seulement est une contradiction, mais encore la source de conflits sans fin entre l'Église et l'État. Il y a par conséquent des temps et des circonstances, et telle est la situation actuelle d'une grande portion de l'Allemagne, où l'institution du mariage civil peut être utile, en ce sens qu'il pose du moins une limite certaine à l'esprit de vertige religieux et à l'indiscipline morale qui en est la suite, limite qui fait réfléchir les esprits et peut les ramener au désir de temps meilleurs.

Mais ces considérations ne justifient pas les législateurs qui, comme Joseph II, ont ébranlé le sol religieux et moral par leurs dispositions relatives au mariage, là où il était encore solide et ferme d'ailleurs.

« On peut ajouter qu'en France, où le principe du mariage civil a été le plus nettement posé, les inconvénients pratiques qui pouvaient en résulter au point de vue des doctrines de l'Église ont été atténués, dans ce qu'ils avaient de plus grave, par diverses modifications législatives intervenues depuis le Code Napoléon.

Ainsi l'un des principes les plus essentiels enseignés par l'Église est celui de *l'indissolubilité* du mariage. Or le Code Napoléon contenait deux dérogations capitales à ce principe, d'une part *le divorce* (titre VI), et de l'autre *la mort civile* de l'un des époux entraînant la dissolution du mariage (art. 25).

Ces deux institutions ont disparu de nos lois ; le divorce ayant été aboli par la loi du 16 mai 1816, la mort civile l'ayant été par la loi du 31 mai 1854, il s'ensuit qu'aujourd'hui la loi civile et la loi canonique sont conformes, à ce point de vue qu'elles n'admettent d'autre cause de la dissolution de l'union conjugale que la mort de l'un des deux époux.

Sans doute il reste encore, entre la loi civile et les règles de l'Église catholique en matière de mariage, certaines différences (ainsi qu'on le verra plus loin en traitant des empêchements et des nullités), mais aucune n'a l'importance de celles que nous signalions plus haut comme effacées de notre législation; et si l'on considère, d'autre part, qu'en fait il n'arrive presque jamais que deux époux donnent le scandale d'une union qui ne serait bénie par aucun culte, et que sous ce rapport les

mœurs viennent compléter la loi, on reconnaîtra de plus en plus que, à part la question de principe traitée plus haut, et sur laquelle nous n'avons pas à revenir, les inconvénients pratiques du mariage civil ne sont pas de nature à contrebalancer l'utilité que cette institution peut présenter dans l'état actuel des croyances religieuses. (Voir, sur ce point, une brochure publiée par M. Sauzet, ancien président de la chambre des Députés.) »

Roskovany, *de Matrimonio in Ecclesia cathol.*, Aug. Vindelic., 1837, p. 11 sq.

DE MOY.

MARIAGE CLANDESTIN, *matrimonium clandestinum*. Le concile de Trente nomme ainsi, en opposition au mariage public, le mariage contracté sans les formalités régulières (1) et sans la bénédiction religieuse (2). Cette espèce de mariage fut de tout temps interdite, et par conséquent répréhensible, mais non toutefois invalide, pourvu qu'il n'y eût aucun doute sur le consentement des époux, *consensus matrimonialis* (3), et qu'il n'existât aucune autre cause de nullité (4). Mais, depuis que le concile de Trente (5) a décrété la forme spéciale du mariage et a fait dépendre la validité de cet acte de l'observation de la forme prescrite (6), on appelle mariage clandestin tout mariage qui, dans les pays catholiques où le concile de Trente a été promulgué et reçu, n'est pas contracté devant le curé propre des époux et au moins devant deux témoins. Ce mariage est non-seulement défendu, mais nul. Il en est de même, dans les pays catholiques, du mariage de conscience, *matrimonium conscientiæ* (1). Il ne faut pas confondre avec le mariage clandestin le mariage secret, qui est autorisé dans des cas exceptionnels, qui n'est qu'une modification particulière de la forme prescrite par le concile de Trente, et qui, par conséquent, est un mariage valide (2).

(1) *Voy.* PUBLICATIONS.
(2) *Voy.* MARIAGE (bénédiction du).
(3) *Voy.* CONSENTEMENT DES ÉPOUX.
(4) *Voy.* MARIAGE (empêchements du).
(5) Sess. XXIV, c. 1, *de Reform. matrim.*
(6) *Voy.* MARIAGE.

« Dans la législation française le principe est que le mariage doit être contracté publiquement (art. 75, Code Nap.), et cet acte est à la fois accompagné et précédé de divers faits de publicité. [*Voir* les mots PUBLICATIONS et MARIAGE (acte de).]

Il s'ensuit donc qu'un mariage clandestin est nul, d'une nullité absolue. Mais faut-il aller jusqu'à dire que le défaut d'une seule ou de quelques-unes des formalités exigées par la loi entraîne la nullité? Ce serait aller trop loin, et le juge doit en cette matière conserver une certaine latitude d'appréciation.

Aucune nullité n'est plus d'ailleurs infligée aujourd'hui au mariage appelé, à proprement parler, *mariage secret*, c'est-à-dire à celui qui a été célébré régulièrement dans les conditions de publicité strictement exigées par la loi, mais dont on serait parvenu à dérober la connaissance au public et aux tiers. (*Voyez* MARIAGE SECRET.) »

MARIAGE (CONSENTEMENT DES ÉPOUX ET DES PARENTS POUR LE). *Voy.* CONSENTEMENT DES PARENTS, tome V, p. 251 et 253.

MARIAGE (CONTRAT DE). Une opinion très-répandue est celle qui considère le mariage comme un contrat. Cette opinion est confirmée par le langage usuel de la loi et des canons, qui non-seulement maintiennent partout le principe que le consentement fait le mariage, mais considèrent le fait du mariage comme un contrat, et les per-

(1) *Voy.* MARIAGE DE CONSCIENCE.
(2) *Voy.* MARIAGE SECRET.

sonnes qui se marient comme des parties contractantes (1). Toutefois cette opinion est fausse et doit être combattue, à cause des conséquences qui en découlent. Le mariage n'est pas un contrat, par ce seul motif que, pour un contrat, il faut un objet déterminé, subordonné au pouvoir des parties, et dont la prestation accomplisse le contrat. Or cet objet manque totalement dans le mariage. Le don réciproque des corps destinés à la cohabitation conjugale ne peut être considéré comme l'objet de cette prestation, car il ne constitue pas l'essence du mariage. La fidélité et l'amour que se doivent les époux ne peuvent être considérés comme objet du contrat, car ces affections sont d'une nature telle qu'elles ne peuvent jamais être l'objet d'une *délégation* ni d'une *action*, qu'elles ne peuvent jamais former l'objet d'une demande ou d'une plainte en justice; puis elles sont une conséquence si nécessaire et si directe de la cohabitation des époux que sans immoralité elles ne peuvent être refusées, et on peut aussi peu conclure un contrat sur une chose de ce genre qu'il est impossible, dans un sens inverse, de s'engager par contrat à une chose moralement défendue. C'est comme si on voulait s'engager par contrat à être juste et vrai. Si le mariage était un contrat les obligations réciproques des époux auraient leur source dans le contrat. Dans ce cas personne ne serait en état de rédiger un contrat de mariage complet, car personne ne peut prévoir et énumérer tous les cas dans lesquels les époux doivent se prouver leur amour et le manifester envers leurs enfants, ni déterminer d'avance le mode et la mesure dans lesquels cette manifestation doit avoir lieu. Personne ne pourrait déterminer quand et comment ce contrat devrait être un jour accompli. Or quelle espèce de contrat serait-ce que celui dont l'objet ne pourrait jamais être complétement déterminé, dont les obligations ne pourraient jamais être entièrement remplies? Si le mariage était un contrat, il devrait être libre aux époux de déterminer à leur gré la mesure des obligations mutuelles résultant du mariage et de les limiter selon leur bon plaisir. Mais cela n'est pas admissible; l'arbitraire est ici entièrement exclu; toute restriction de ce genre est nulle. Quel contrat serait-ce que celui qui ne permettrait pas qu'on en fixât les conditions? Le mariage n'est donc pas un contrat, puisqu'on ne peut lui appliquer les principes d'après lesquels on juge les contrats. C'est sans doute l'objet d'un contrat de savoir si deux personnes veulent se marier ensemble; mais le mariage lui-même n'est pas la conclusion du contrat; il doit être simplement considéré comme l'acceptation commune, à la suite d'une entente préalable, d'un état légal déterminé, dont les conséquences et les effets se déduisent de cet état lui-même et nullement de l'arbitraire des parties. C'est, par conséquent, l'acte qui accomplit le contrat, et il se distingue du contrat lui-même comme, dans l'achat ou l'échange, la *tradition* de l'objet vendu ou échangé et la propriété qui en résulte se distinguent des pourparlers qui ont précédé le contrat de vente ou d'échange. Ce sont les fiançailles qui constituent le véritable contrat de mariage, tandis que le fait même du mariage, par lequel les époux acquièrent l'un sur l'autre un droit exclusif qu'on ne peut comparer qu'à la propriété, ne peut être comparé qu'à la tradition, qui seule fonde la propriété et qui ne peut être acquise par aucun contrat.

Cette idée est importante :

1° En face des opinions de ceux qui s'appuient sur la doctrine du contrat

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 1, *de Reform. matrim.*

matrimonial pour en déduire la dissolubilité du mariage;

2° Contre les prétentions des législateurs, qui déclarent que, dans ce prétendu contrat matrimonial, le contrat est la chose capitale, le sacrement l'accessoire, et veulent faire ainsi du mariage l'objet de leurs décisions arbitraires. — On entend d'ailleurs par contrat de mariage la teneur des conventions que les époux arrêtent avant ou après le mariage sur leur situation respective, sur leurs affaires de fortune et celles de leurs enfants. Dans ce sens le contrat de mariage, qui n'appartient qu'au jugement des tribunaux ordinaires, n'est plus l'objet de nos recherches.

« En France l'expression *contrat de mariage* est exclusivement réservée, par l'usage, à l'acte notarié par lequel les époux règlent les conditions purement pécuniaires de l'association conjugale. Le Code Napoléon consacre un titre entier au contrat de mariage (liv. III, titre V, art. 1387 à 1581).

Quant à l'union civile et religieuse, elle est désignée par les mots *mariage* ou *acte de mariage.* »

De Moy.

MARIAGE DE CONSCIENCE. Union de deux personnes de sexe différent, qui, sans aucune formalité légale, ecclésiastique ou civile, repose uniquement sur le consentement des contractants résolus de se marier. Cette espèce de mariage n'est plus licite entre Catholiques, dans les pays catholiques, depuis le concile de Trente; il y est remplacé par le mariage secret (1). Dans les pays protestants il n'existe que pour les souverains protestants, qui ont le pouvoir de se dispenser eux-mêmes des formalités prescrites pour la célébration du mariage. On a, il est vrai, beaucoup contesté le pouvoir que ces princes ont de se dispenser eux-mêmes des formalités ecclésiastiques, notamment de celles qui sont exigées partout en Allemagne chez les protestants mêmes pour la validité du mariage (1); mais de graves autorités et le principe que la bénédiction n'est pas de droit divin prononcent en leur faveur (2). C'est pourquoi les mariages de ce genre contractés par les souverains protestants sont considérés comme des mariages réels, pourvu qu'il n'existe pas de doute sur l'intention qu'ils avaient d'en contracter réellement un de ce genre.

Cf. Schloer, *Vindiciæ legitimorum natalium liberorum e matrimonio S. R. J. principum comitumve Augustanæ confessioni addictorum, solo mutuo consensu matrimoniali, neglecta omni solemnitate ecclesiastica contracto natorum*, Mogunt., 1782.

De Moy.

MARIAGE DE GRETNA-GREEN. Il y eut, à dater de la réforme en Angleterre, de fréquentes unions secrètes ou clandestines, bénies par des individus qui n'avaient aucun caractère *ad hoc*, unions auxquelles la loi reconnut la valeur d'un mariage civil. C'était une conséquence assez naturelle des exemples d'Henri VIII. Comme du reste les tribunaux ecclésiastiques pouvaient censurer et punir cet abus, on cherchait à

(1) *Voy.* MARIAGE SECRET. *Devoti inst. can.*, t. II, § 108, p. 181.

(1) Moser, *Droit polit. allem.*, t. XIX, p. 459. Id., *Droit pol. des familles*, t. II, p. 18. Vilienberg, *de Matrimonio conscientiæ*, Ienæ, 1741. Gatzert, *de S. R. J. principum comitumve liberis ex matrimonio conscientiæ illegitimis*, Giessen, 1773. Heffter, *Droit de succession des enfants naturels, des enfants nés d'un mariage de conscience*, Berlin, 1836. Wilda, *la Controverse sur la succession de Bentink*, dans Reyscher, *Gazette de Droit et de la science du droit allemand*, t. III, ann. 1840, p. 204 sq. Richter, *Droit ecclés.*, p. 523.

(2) Dieck, *le Mariage de conscience*, Halle, 1838. Michaélis, *Rapport relatif à la controverse sur la succession du comte de Bentink*, Tub., 1841. Walter, *Droit ecclés.*, § 300, n. 7, p. 617. Permaneder, *Manuel du Droit ecclés. cathol.*, § 656, n. 3.

faire bénir ces sortes de mariages dans des localités soustraites aux visites ordinaires, notamment dans les chapelles des prisons. Une des prisons où l'on se rendait le plus souvent à cette fin se n mmait *Fleet*, et dans l'origine ce nom fut donné aux mariages de ce genre. Il y avait aussi diverses tavernes ayant la même destination; elles se distinguaient communément par leur enseigne représentant deux mains entrelacées ou quelque autre emblème matrimonial. Les taverniers se tenaient dans le voisinage ou à la porte même des églises, et tâchaient d'attirer les couples dans l'embarras en leur offrant un mariage secret, ajoutant l'éloquence du vin à celle de leurs paroles.

Le plus célèbre des consécrateurs de mariages de ce genre, connu par l'originalité de l'annonce publique de ses mariages *ad libitum*, fut le pasteur *Keith*, vers 1748. Ce ne fut qu'en 1753 qu'une loi fut promulguée pour entraver ces mariages clandestins. A la suite de cette loi le village de Graithney (Gretna), en Écosse, sur lequel ne s'étendait pas la rigueur de la loi anglaise, devint l'asile de ces mariages. A dater de 1764 ces affaires de mariages furent traitées à Graithney par un certain *Joseph Paisley*, qui débitait de l'eau-de-vie et du tabac, et dont la maison se trouvait sur la place; de là le nom de Gretna-Green qu'on donna à ces unions. Plus tard ce commerce passa à un forgeron nommé *Daniel Laing*, dont les héritiers continuèrent le trafic à dater de 1814. On estime le nombre des mariages qui s'y célèbrent annuellement à soixante, et parmi les couples qui sont inscrits sur les registres des étrangers figurent les noms de plusieurs personnages appartenant à des rangs élevés. Les frais diffèrent suivant le rang et la richesse des parties. Le moindre prix est de 15 guinées.

STADLBAUR.

MARIAGE DE LA MAIN GAUCHE, ou mariage *morganatique*. Union conjugale dans laquelle on n'admet pas tous les effets du mariage ordinaire, en ce qui concerne le rang et les droits de succession des époux et des enfants. On exprime cette restriction symboliquement en n'unissant la femme au mari que par la main gauche ou la main la plus faible, pour désigner par là que la femme n'entre pas dans la famille de l'époux, qu'elle n'est pas placée sous sa sauvegarde et sa tutelle, qu'elle ne participe par conséquent pas à son rang, et ne transmet pas les droits de la famille et de la succession du mari aux enfants qu'elle a de lui (1). On nomme ces mariages *morganatiques* (*matrimonia ad morganaticam*) parce que la femme et ses enfants doivent en général se contenter des purs dons du matin (*Morgen-Gabe*), c'est-à-dire des dons que, suivant les usages du droit germanique, l'époux faisait à l'épouse après la première nuit des noces (2). On nomme aussi ces unions *mariages saliques* (*matrimonium ad legem salicam*), soit que ce mariage fût publiquement en usage chez les Franks Saliens, soit qu'on adoptât les formes et les usages suivis par les Franks Saliens dans ces cas.

Il doit, comme institution légale, son origine, d'une part à la rigueur avec laquelle le droit germanique maintenait, au point de vue civil et politique, la différence des conditions sociales et exigeait l'égalité de naissance dans les mariages; d'un autre côté à l'influence du Christianisme, qui condamne absolument tout commerce sexuel en dehors du mariage (3).

(1) Phillips, *Hist. d'Allem.*, t. II, p. 212.

(2) Grimm, *Antiquités du Droit germanique*, 439. Phillips, *Droit privé germ.*, II, p. 249 sq.

(3) Phillips, *Droit privé germ.*, I, p. 350. De Moy, *Hist. du Droit conjugal chrét.*, p. 7, 49, 95, 378. Cf. 217, *eod.*

C'est pourquoi il n'est guère en usage que parmi les membres des maisons souveraines et de la haute noblesse allemande, autrefois impériale, pour lesquels l'égalité de naissance a encore une importance politique réelle, surtout quand la femme est d'une condition inférieure à celle du mari. Mais ce mariage peut aussi être contracté avec une femme de condition égale, notamment en cas d'un second mariage du mari, quand des motifs spéciaux défendent de reconnaître aux enfants issus de ce mariage des droits égaux à ceux des enfants nés d'une première union (1). Les familles de la noblesse de l'empire qui autrefois jouissaient de ce privilége l'ont perdu dans les États d'Allemagne; elles n'en peuvent plus profiter qu'avec l'agrément du souverain (2). L'effet d'un pareil mariage est religieusement le même que celui du mariage ordinaire; la femme est femme légitime, les enfants sont enfants légitimes; au point de vue civil et politique la femme n'a pas le rang de son époux, elle ne participe pas aux honneurs qui lui sont dus, elle n'a pas droit à un entretien conforme à son état, à un douaire, etc.; il faut qu'elle se contente de l'apanage qui lui est reconnu, et les enfants en général ne succèdent pas aux biens patrimoniaux et féodaux de leur père (3). DE MOY.

MARIAGE DE LA SAINTE VIERGE. On nomme ainsi la fête qui, dans la langue de l'Église, s'appelle *Desponsatio B. V. M.*, et qui se célèbre actuellement le 23 janvier dans le chœur, *in choro*. D'après ce que dit Benoît XIV (4) sur l'origine et la signification de cette fête, cette dénomination vulgaire est parfaitement justifiée; elle est en effet consacrée au souvenir de l'union de Marie, héritière d'Héli, avec Joseph, son plus proche parent, qui, fils de Jacob et de l'ancienne lignée de Bethléhem, était issu de David par Salomon, comme Marie par Nathan (1). La célébration de cette fête est due à l'initiative du célèbre chancelier Gerson, qui était du tiers-ordre de Saint-François. Le Pape Paul III donna au P. Pierre Doré, Dominicain, la mission de rédiger l'office, et, en vertu d'une bulle en date du 22 août 1725, Benoît XIII étendit cette fête à toute l'Église. Quel que soit d'ailleurs le sens que l'on attribue à cette fête commémorative, celui des fiançailles ou celui du mariage, chacun de ces moments est important dans l'histoire de la Rédemption. Comme le remarque déjà S. Ignace d'Antioche (2), ces fiançailles et ce mariage servirent à couvrir le mystère de la virginité de Marie et le chaste enfantement du Christ suivant les vues de Dieu. Cette fête est d'ailleurs fondée sur les données mêmes de la Révélation, puisque S. Matthieu en parle (3). Ce mariage servit, avant que le mystère de l'Incarnation fût manifesté, à introduire parmi son peuple « Jésus comme fils de Joseph de Nazareth (4), » comme fils de David, et par conséquent avec la première marque de la dignité messianique.

Voyez MARIE.

KRAUSS.

MARIAGE (DISPENSES DE). On entend par là, dans le sens ecclésiastique, l'abrogation d'un empêchement légal prononcée par les supérieurs ecclésiastiques, dans un cas déterminé. La dispense ne doit pas être confondue avec

(1) Phillips, *Droit privé germ.*, I, p. 192.
(2) Mittermaier, *Droit privé germ.*, 6e édit., II, p. 406 sq.
(3) Mittermaier, l. c. Moser, *Droit polit. des familles*, II, p. 165.
(4) *De Fest.*, p. II, § 13.

(1) *Matth.*, 1, 16, 18, 19, 24. *Luc*, 2, 5.
(2) *Ep. ad Ephes.*, c. 19.
(3) *Matth.*, 1, 20.
(4) *Jean*, 1, 45.

une simple interprétation des lois et de leur application; ni avec l'autorisation, qui, laissant exister comme un fait une action contraire aux lois, n'en abroge pas la culpabilité; ni avec l'abrogation de la loi elle-même, puisque celle-ci, au contraire, dans le cas de la dispense, est fortifiée par l'exception; ni avec le privilége, dont l'idée est plus large que celle de la dispense (1), parce que le privilége fonde un droit spécial, *jus singulare*, non-seulement négatif, comme abolition de la règle légale, mais positif, par la substitution d'un nouveau droit. Il résulte de cette idée de la dispense qu'elle ne peut émaner que de celui qui a l'autorité législative, et que le pouvoir de dispenser ne va pas plus loin que le pouvoir législatif lui-même (2).

Or les législateurs de l'Église sont le Pape et les évêques; c'est à eux qu'appartient, par conséquent, le pouvoir de dispenser, dans la proportion de la part qu'ils prennent au pouvoir législatif, c'est-à-dire au Pape par rapport aux lois générales de l'Église, aux évêques par rapport aux ordonnances et aux coutumes diocésaines. Comme des empêchements dirimants ne peuvent être établis pour toute l'Église que par le Pape ou un concile, et que tout évêque a en revanche le droit d'établir des empêchements prohibitifs dans son diocèse, il en résulte qu'originairement le Pape seul a le droit de dispenser des empêchements dirimants, et que tous les évêques ont le droit dans leur diocèse de dispenser des empêchements prohibitifs. Cependant, durant les trois premiers siècles, le recours à Rome ayant été presque toujours entravé par les persécutions, les évêques exercèrent dans leurs diocèses le droit de dispenser même des lois générales de l'Église;

(1) *Voy.* PRIVILÉGE.

(2) C. 16, X, *de M. et O.* (1, 33). Clém., 2, *de Elect.* (1, 3).

mais, à dater du jour où ils purent se réunir dans des conciles, les évêques abandonnèrent à ces assemblées les dispenses des empêchements dirimants, et lorsque la correspondance régulière se fut établie entre le chef de l'Église et ses membres, et que le lien hiérarchique se fut complétement développé, les conciles décidèrent non-seulement qu'on consulterait le Saint-Siége dans les cas importants, mais ils lui abandonnèrent peu à peu complétement, et conformément à la nature même des choses, le droit de dispense (1). Le motif en est facile à comprendre, puisque c'était le moyen le plus sûr d'obtenir l'unité et l'uniformité nécessaires au maintien de la discipline, et que les lois de l'Église, confiées à la surveillance du Saint-Siége, sont plus en sûreté contre les instances désordonnées et les violences des impétrants que dans les mains des évêques isolés, bien moins indépendants. C'est ainsi que s'est établi le principe que le Pape seul peut dispenser des empêchements dirimants, et, quant aux empêchements prohibitifs :

1° Des fiançailles et du vœu simple de chasteté, ou du vœu d'entrer dans un ordre religieux;

2° Des empêchements réservés au Pape par une ordonnance papale spéciale, — et que les évêques ne sont, de leur chef, capables de dispenser que des autres empêchements prohibitifs.

Cependant les évêques peuvent dispenser aussi, dans des cas réservés au Pape :

1° En vertu des facultés quinquennales, c'est-à-dire des pouvoirs spéciaux qui doivent être renouvelés tous les cinq ans :

a. Du troisième et du quatrième de-

(1) Thomassin, *Vet. et nov. Eccl. discipl.*, p. II, l. III, c. 24-29. Pallavicini, *Hist. concil. Trid.*, l. XXIII, c. 10, n. 17. *Cabassutii Notit. Eccles. hist. ad sæc. XVI.* Binterim, *sur le Mariage et le Divorce*, p. 354.

gré de parenté ou d'alliance, et dans le cas d'honnêteté publique, *honestas ;*

b. Même du troisième et du deuxième degré, quand la parenté ou l'alliance n'est découverte qu'après la conclusion du mariage, contracté de bonne foi au moins par une des parties, ou avant le mariage, quand les pétitionnaires sont pauvres;

c. En vue d'un mariage déjà existant entre dès personnes qui ont passé d'une autre confession chrétienne dans l'Église catholique;

d. En cas de parenté spirituelle, sauf entre les parrains et leurs filleuls;

e. De l'empêchement de l'adultère, à condition qu'il n'y ait pas eu de tentative de meurtre sur l'époux innocent de la part de l'une ou de l'autre des parties adultères.

Les évêques peuvent déléguer ces facultés à d'autres prêtres. Des pouvoirs analogues peuvent être attribués à certains évêques par des coutumes diocésaines et des priviléges particuliers, notamment quand ces évêques ont la qualité de légat du Pape.

2° Exceptionnellement, dans des cas réservés au Pape :

Premièrement, par rapport à un mariage qui n'est pas conclu :

a. Si la correspondance avec le Saint-Siége est tout à fait impossible;

b. Au lit de mort, ou si le mariage ne peut être retardé plus longtemps sans scandale public;

Deuxièmement, par rapport à un mariage déjà existant :

a. S'il y a un empêchement qui est resté inconnu au moins à l'une des parties;

b. Si le mariage a été solennellement célébré dans l'Église, et même consommé, et si les conjoints ne peuvent plus être séparés sans dommage et scandale;

c. Si l'empêchement en question n'est pas publiquement connu;

d. Si la dispense papale ne peut être facilement demandée, à cause de la trop grande distance ou à cause de la pauvreté des parties, etc.

Ce pouvoir des évêques ne s'applique, comme il résulte des conditions indiquées, qu'au for intérieur. Les dispenses papales, suivant qu'elles doivent servir seulement pour le for intérieur ou en même temps pour le for extérieur, sont délivrées par la pénitencerie papale ou par la daterie (1).

La dispense qui n'est demandée que pour le for intérieur doit être réclamée auprès de la pénitencerie, lorsque l'empêchement existant est secret, qu'il ne peut nuire à l'existence légale du mariage, qu'il ne touche que la conscience et non la condition sociale extérieure des époux. Un empêchement ne peut plus être considéré comme secret dès qu'il est connu de plus de cinq personnes en dehors de ceux qui réclament la dispense, et lorsqu'on ne peut se fier complétement au strict silence de ceux qui en sont instruits. Quant à l'empêchement de la parenté et de l'alliance *ex copula licita* au second degré collatéral, quelque secret qu'il soit resté, ce n'est pas la pénitencerie, mais la daterie seule, qui donne la dispense, parce qu'un pareil empêchement peut être connu sans dommage, et que la dispense *pro foro externo* peut être demandée. En cas d'un empêchement connu dans le public il faut que la dispense soit toujours demandée à la daterie *pro foro externo.*

Du reste il y a des empêchements qui ne peuvent absolument être levés par des dispenses; ce sont ceux qui ont leur fondement dans la loi divine et naturelle. On compte parmi ceux-ci l'empêchement résultant d'un mariage déjà existant et consommé, *imped. ligaminis*, l'impuissance physique (*imped.*

(1) *Voy.* CURIE ROMAINE.

impotentiæ), et la parenté en ligne directe, c'est-à-dire entre des ascendants et des descendants. On comprend de soi-même que le défaut d'une des conditions essentielles du mariage, ressortant de la nature de la chose, par exemple du consentement, ne peut être remplacé par une dispense. Du reste, par rapport aux lois divines, par exemple quant aux défenses du mariage mosaïque, il faut distinguer entre les lois qui ont pour base de leur prohibition une seule et même cause, existant toujours et dans toutes les circonstances, et les lois dont les causes peuvent, suivant les circonstances, exister ou n'exister pas. Aux premières appartiennent celles que nous avons indiquées, dont les anciens disaient qu'on ne pouvait en être dispensé même par Dieu, vu que ces causes ne sont pas réprouvées parce qu'elles sont défendues, mais défendues parce qu'elles sont réprouvées. Quant aux autres l'obligation de la défense cesse dès que le motif de la défense n'existe plus. A cette catégorie appartient l'empêchement de la parenté naturelle entre frères et sœurs, quand, comme pour les enfants d'Adam, sans leur union, la propagation de la race humaine eût été impossible, ou le meurtre de l'époux lorsqu'il a lieu en cas de légitime défense ou par accident. Du reste jamais il n'y a de dispense de la parenté entre frère et sœur, de l'affinité entre les beaux-parents et leurs enfants, de la différence de religion entre des baptisés et des non-baptisés, et de l'adultère quand l'époux innocent a été réellement tué, dès que le crime est connu.

Enfin on ne peut dispenser de l'empêchement de clandestinité dans les lieux où le concile de Trente a été publié et reçu. Il y a d'autres empêchements dont on ne peut dispenser que dans des cas très-graves et par conséquent très-rares; telle est l'existence d'un mariage validement conclu, mais non encore consommé, le fait d'un vœu de chasteté solennel fait antérieurement, et la réception des ordres majeurs (1).

D'après les termes du concile de Trente (2), les dispenses, en général, ne doivent être données que pour des causes urgentes et justes, après mûr examen. Pour les dispenses dans le for extérieur on exige surtout des motifs de bien public, motifs qui sont naturellement différents suivant la position et l'influence sociales de ceux qui réclament la dispense.

La daterie distingue sous ce rapport trois classes de personnes : 1° les personnes princières; 2° les riches; 3° les pauvres; dans ces trois cas elle distribue les dispenses sous des formes diverses et pour des motifs différents.

Pour les personnes princières elle a la forme dite *forma nobilis*, et, comme les dispositions des princes à l'égard de l'Église et de son chef sont fort importantes, on n'allègue pas de motifs spéciaux pour les dispenses données sous cette forme; elles sont généralement délivrées pour des motifs raisonnables, *ex certis rationalibus causis*.

Elle ne regarde comme riches que des personnes de distinction qui, sans emploi et sans affaires, ont des revenus considérables provenant de leurs biens. Pour celles-ci existe la forme dite *forma communis*, et les motifs de dispense dans cette forme ont pour but :

a. D'éloigner des dangers qui menacent la religion, ou la moralité, ou la bonne renommée des impétrants, notamment le danger de l'apostasie, celui d'un mariage avec une hérétique, en général le danger de souffrir du dommage dans son âme ou d'être déshonoré aux yeux du monde;

b. De faire cesser un scandale exis-

(1) *Voy.* MARIAGE (empêchements du).

(2) Sess. XXV, c. 8, *de Reform.* Conf. sess. XXIV, c. 5, *de Ref. matr.*

tant ou qu'on redoute à la suite d'une intimité qui excite des soupçons ou d'une grossesse qui existe déjà;

c. D'empêcher ou d'apaiser des inimitiés et des procès de famille;

d. De reconnaître des services particuliers rendus à l'Église par les impétrants ou leurs ancêtres;

e. D'avoir égard au bien-être de ceux qui composent la famille en général, par exemple des enfants qui sont à élever, des parents qui sont à soigner, etc.;

f. D'aller au-devant de l'impossibilité où serait la fiancée de se pourvoir ailleurs, faute de demandeurs, ou faute de dot suffisante, ou à cause de son âge déjà avancé.

Pour les dispenses *forma pauperum* il n'y a en général que deux motifs valables, savoir : le commerce charnel déjà consommé entre les impétrants, *copula inter oratores habita*, ou le soupçon de ce commerce, et la mauvaise réputation qui en résulte, même à tort, pour la femme.

Mais, si la dispense est demandée pour le premier degré de l'affinité dans la ligne collatérale, ces motifs ne sont plus considérés comme suffisants s'il ne s'y ajoute la crainte fondée de l'apostasie, *probabilis timor transitus ad sectam heterodoxam.* Il est bien entendu que ces motifs doivent être réels et non pas simulés, car dans ce dernier cas la dispense obtenue subrepticement serait nulle et de nulle valeur. Il en serait de même si dans la demande de la dispense une circonstance décisive, et surtout un empêchement existant, outre celui qui serait allégué, avait été passé sous silence, ou si, dans l'intervalle de la demande à l'expédition de la dispense, la situation des impétrants s'était essentiellement modifiée. Il est par conséquent du devoir de l'évêque ou du vicaire général, auquel est expédié le décret de dispense du Pape pour le mettre à exécution, de se convaincre, avant de le transmettre aux parties, de l'existence des circonstances qui ont justifié la demande et qui valident la dispense. Le même devoir est imposé au confesseur auquel, par l'intermédiaire de l'ordinaire épiscopal, est remise la dispense de la pénitencerie pontificale relative à des empêchements secrets.

Les dispenses de ce genre sont accordées pour les motifs que nous avons énumérés, et qui sont reconnus déterminants par la daterie dans les demandes de dispenses *in forma communi.* L'autorité épiscopale n'a pas égard à d'autres motifs pour les dispenses dont la demande lui est directement adressée.

Il résulte de tout ce qui précède que les suppliques de dispense doivent être rédigées avec le plus grand soin (1).

Les dispenses pour cause de mariage doivent, d'après les prescriptions du concile de Trente (2), être délivrées *gratis*, et c'est ce qui arrive aussi pour les dispenses de la pénitencerie romaine. Quant aux dispenses de la daterie, il existe des taxes traditionnelles dépendant ou de la forme de l'expédition, c'est-à-dire de la condition de l'impétrant, ou de la différence des degrés qui motivent la dispense. Le montant de ces taxes sert en partie à l'entretien des diverses officialités pontificales, en partie au soutien des missions.

Quant à la nécessité et aux effets des dispenses papales et épiscopales dans la vie civile et dans le for séculier, ils dépendent naturellement de la situation où se trouve l'État vis-à-vis de l'Église. Lorsque, comme c'était le cas dans tous les États germaniques du moyen âge, la constitution politique était fondée sur une base religieuse et en dépendait,

(1) *Voir* Stapf, *Instruct. pastor. sur le Mariage*, 6ᵉ édit., p. 327.

(2) Sess. XXIV, c. 5, *de Reform. matr.*

il en résultait nécessairement que les mariages reconnus par l'Église avaient seuls des effets civils et politiques, et que tout mariage reconnu par l'Église, quand même, au point de vue de l'État et de la fortune des parents et des enfants, il ne pouvait, par des considérations humaines, s'appliquer dans toutes ses conséquences naturelles, était cependant reconnu et maintenu par l'État, au moins comme lien obligatoire, avec toutes ses conséquences morales. C'est ce qui se conserva jusqu'au dix-huitième siècle dans tous les États européens, sauf la France, où les empêchements politiques et civils produisirent certaines irrégularités à cet égard.

Mais lorsque l'État s'est rendu indépendant de l'Église et n'a plus reconnu ni le lien religieux comme base du lien politique, ni la constitution ecclésiastique comme fondement de l'organisation civile, il a nécessairement fallu que l'État promulguât de son chef une législation concernant le mariage et abandonnât l'observation des prescriptions de l'Église purement à la conscience des fidèles. La conséquence logique de cette situation est que les défenses de mariage de l'Église sont comme non avenues aux yeux de l'État; que les dispenses ecclésiastiques, même là où la législation civile, d'accord avec celle de l'Église, a établi les mêmes empêchements, n'ont aucun effet au point de vue civil et politique, et que les dispenses des empêchements civils ne doivent être demandées qu'aux autorités civiles compétentes. La législation française a seule procédé dans cette voie d'une manière logique et absolue depuis la Révolution. Les gouvernements allemands ont suivi une méthode complétement irrationnelle, en n'ayant aucun égard dans leur législation à certains empêchements religieux, en décrétant des empêchements entraînant la nullité du mariage complétement étrangers au point de vue de la foi; puis, là où leurs prescriptions s'accordent avec celles de l'Église, exigeant à côté de la dispense civile la dispense ecclésiastique, plaçant cette dernière sous leur contrôle, et cherchant à restreindre de toutes les manières l'autorité du Saint-Siége en faveur des évêques soumis immédiatement à leur influence. Cette conduite irrationnelle et exorbitante a été surtout suivie par le gouvernement autrichien, qui abandonna à la conscience des parties intéressées la demande des dispenses religieuses par rapport aux empêchements de mariage, d'ailleurs nuls à ses yeux, des non-catholiques judiciairement séparés, de la parenté au troisième et au quatrième degré de la ligne collatérale, de l'affinité résultant d'une cohabitation illégitime, de l'affinité légitime au troisième et au quatrième degré, de l'honnêteté publique dépendant des fiançailles en général et d'un mariage non consommé au troisième et au quatrième degré, enfin de la parenté spirituelle et légale; mais, en même temps, au cas où ces parties voulaient réclamer les dispenses religieuses, défendait aux évêques de les refuser!

« En droit français il y a plusieurs catégories de dispenses :

1° Les dispenses d'âge (art. 145 du Code Napoléon) : « Il est loisible à « l'empereur d'accorder des dispenses « pour motifs graves; »

2° Les dispenses d'empêchements résultant d'un certain degré de parenté (art. 164 du Code Napoléon, modifié par la loi du 16 avril 1832) : « Néanmoins « il est loisible à l'empereur de lever, « pour des causes graves, les prohibi- « tions portées par l'art. 162 aux ma- « riages entre beaux-frères et belles- « sœurs, et, par l'art. 163, aux ma- « riages entre l'oncle et la nièce, la « tante et le neveu; »

3° Les dispenses de publication (art. 169) : « Il est loisible à l'empereur « ou aux officiers qu'il prépose à cet « effet de dispenser, pour des causes « graves, de la seconde publication. »

Jamais il ne peut être accordé de dispense de la première. »

Cf. Permaneder, *Manuel du Droit ecclés. cathol.*, § 639-645; Müller, *Lexique du Droit ecclés.*, v° *Dispenses de mariage.*

De Moy.

MARIAGE D'OR, D'ARGENT. Des époux unis par le sacrement du Mariage et conservant pendant de longues années cette grâce du Ciel peuvent être réputés heureux. Ils ne négligent pas dans ce cas d'exprimer leur gratitude au Dispensateur de tous les dons, et de temps à autre de la manifester d'une manière tout à fait spéciale. L'Église encourage les fidèles dans ces pieuses et justes habitudes. Ainsi les Grecs ont institué une fête pour le huitième jour après le mariage, fête durant laquelle les couronnes sont solennellement enlevées aux époux(1). La Communion, que le Sacramentaire de Gélase fixe au trentième jour après le mariage et à l'anniversaire de ce jour, de même que celle du quarante-cinquième jour prescrite aux époux par Théodore de Cantorbéry, sont instituées par le même motif. Une reconnaissance plus profonde encore doit être manifestée au Seigneur par des époux qui ont eu le bonheur de vivre dans la paix et au service de Dieu pendant vingt-cinq ou cinquante ans. Quand ce cas se présente, beaucoup de fidèles en font un jour de fête spécial, qu'on appelle *mariage d'or* ou *d'argent*, suivant que les époux ont vécu heureusement ensemble cinquante ou vingt-cinq ans. L'Église leur prête son concours et célèbre cet anniversaire avec eux et leurs amis. Les époux arrivent à l'Église solennellement comme un couple de fiancés; ils s'avancent vers l'autel; ils y renouvellent leur alliance conjugale. *Sacerdos vertat se ad conjuges, et interroget primo maritum.* Le prêtre demande au mari : « N., désirez-vous renouveler et confirmer l'alliance conjugale que vous avez contractée autrefois? » Le mari répondant *Oui*, le prêtre interroge l'épouse : *Quo respondente, similiter interroget uxorem. Qua pariter respondente, quærat ulterius ex marito.* Après la réponse affirmative de la femme le prêtre demande de nouveau au mari : « N., promettez-vous de nouveau de vivre avec votre femme ici présente jusqu'à votre mort dans l'amour, la paix et l'union ? » L'époux répond : *Oui.* La femme, interrogée, répond de même, *pariter ex uxore quærat.* Puis le prêtre leur ordonne de joindre leurs mains; il les bénit et dit : « Que la paix et la bénédiction du Dieu tout-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, soit et demeure toujours avec vous. *Amen.* » Enfin il les asperge tous deux avec l'eau bénite. *Dein sacerdos jubeat conjuges invicem dexteras jungere, eisque benedicat, dicens : Pax et benedictio Dei omnipotentis, Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, sit et maneat semper vobiscum. Amen. Denique ambos separatim aspergat aqua benedicta.* Alors il célèbre une messe d'actions de grâce et rehausse toute la cérémonie par un discours qu'il adresse aux fidèles. Ce serait évidemment une erreur de croire que de cette bénédiction dépend la continuation de la validité du mariage.

Cf. les rituels modernes de Munich, Ratisbonne, Passau, Linz, etc.

F.-X. Schmid.

MARIAGE (EMPÊCHEMENTS DE). On appelle ainsi toute cause pour laquelle la loi défend la conclusion d'un mariage.

Si cette cause est telle que l'union

(1) Goar, *Euchol.*, fol. 309

projetée, même déjà conclue, ne puisse être reconnue, et qu'il y ait comme un mur de séparation entre les deux personnes qui avaient en vue de se marier, on la nomme un empêchement *dirimant*, *impedimentum dirimens*. L'union contractée sous l'empire d'un pareil empêchement ne peut être tolérée tant que dure cet empêchement.

Si la cause n'est pas d'une telle importance que l'union contractée ne puisse être tolérée, l'empêchement est dit *empêchant* ou *prohibitif*, *impedimentum impediens*. Son effet est tel que, tant qu'il n'a pas été levé, le mariage n'est pas parfaitement légal, et que ceux qui, au mépris de la défense, se sont néanmoins mariés, sont passibles d'une peine. Mais cet empêchement, qui rend l'union illégale, ne la rend pas nulle et invalide.

On distingue en outre les empêchements en empêchements *naturels*, *divins* et *humains*, suivant qu'on croit trouver leur fondement dans la loi naturelle, dans les prescriptions positives de Dieu, ou dans les ordonnances humaines. Si la défense repose sur des principes d'ordre public l'empêchement est *public;* si elle ne se rapporte qu'aux personnes qui doivent être unies, ou à un tiers, l'empêchement est *privé;* par exemple une promesse de mariage faite à un tiers, l'erreur, la violence, l'impuissance constituent des empêchements privés. Le défaut de la forme prescrite par le concile de Trente, la parenté, l'affinité, etc., constituent des empêchements publics. Les empêchements publics doivent être, d'office, recherchés, examinés, pesés par le curé, et les tiers sont non-seulement autorisés, mais obligés de s'opposer au mariage projeté, s'ils ont connaissance d'un empêchement public. Quant aux empêchements privés ils ne peuvent être opposés que par les personnes en faveur desquelles ils existent, et, si celles-ci négligent de les faire valoir, on ne peut s'y arrêter (1).

On nomme, dans un autre sens, empêchement *public* ou *notoire* celui qui est généralement connu ou doit être considéré comme tel, *notorietas facti aut juris*, et empêchement *secret* celui où il n'y a aucune notoriété. On appelle empêchement *absolu* celui qui met à tout jamais obstacle au mariage d'une personne avec qui que ce soit, et *relatif* celui qui met simplement obstacle au mariage de deux personnes déterminées. Enfin on distingue les empêchements en empêchements *antérieurs* et *postérieurs*, suivant qu'ils existaient avant la conclusion d'un mariage ou ne sont nés qu'après. Il n'y a cependant qu'un empêchement qui, après la conclusion d'un mariage, puisse dissoudre l'union contractée : c'est la profession des vœux solennels dans un ordre religieux; tous les autres peuvent, s'ils s'élèvent contre un mariage déjà existant, rendre la continuation de la communauté conjugale illicite, mais ils ne peuvent rompre le lien du mariage.

Une autre division qui soulève beaucoup d'objections est celle des empêchements *civils* et *religieux*.

L'État peut évidemment, comme l'Église, établir des conditions pour les mariages qui sont conclus sous son autorité et opposer son interdiction à certaines unions; mais il ne le peut avec une autorité obligatoire pour la conscience, et c'est pourquoi ces conditions et ces défenses ne peuvent jamais être un motif de peine canonique; encore moins peuvent-elles annuler l'alliance morale et religieuse de deux époux fondée sur la nature et sur la vertu des sacrements (2).

Le droit canonique ne connaît plus que quatre empêchements prohibitifs :

(1) C. 3, pr. X (4, 3). Cf. c. 7, X (4, 11).
(2) *Voy.* MARIAGE (législation du).

1° Le temps; 2° la défense de l'Église; 3° le vœu simple de chasteté; 4° les fiançailles :

Ecclesiæ vetitum, tempus, sponsalia, votum.

1° Le temps, *tempus sacrum seu clausum*. On entend par là une certaine période de l'année pendant laquelle aucun mariage ne peut être célébré, du moins sans dispense. Cette période comprend les temps de jeûne et de pénitence, avec lesquels les solennités et les joies nuptiales ne s'accordent pas, et durant lesquels, suivant l'ancienne discipline, la continence était imposée aux gens mariés. Depuis le concile de Trente cette période s'étend du premier dimanche de l'Avent au jour de l'Épiphanie, et du mercredi des Cendres au dimanche *in albis* inclusivement (1). La plupart des rituels protestants ont conservé cette disposition.

2° La défense de l'Église, *Ecclesiæ vetitum*, qui arrête la célébration du mariage toutes les fois qu'il y a indice d'un empêchement encore insuffisamment établi ou qu'il s'élève une objection grave contre le mariage projeté, au point de vue de la conscience et de la religion, jusqu'à ce que l'objection soit résolue. Tel est par conséquent le cas où les futurs, Chrétiens tous deux, diffèrent de confession religieuse (2).

La défense peut être renforcée par des peines spéciales; le peut-elle être par la peine de nullité? Quant au Pape, c'est une question pour le moins contestée (3). Le droit canon des protestants reconnaît aussi cet empêchement, et les docteurs de droit ecclésiastique protestants comptent parmi ces défenses l'année de deuil de la veuve et la défense faite par le droit romain

(1) Sess. XXIV, *de Reform. matr.*, c. 10. Sess. XXIV, can. 11.

(2) *Voy.* MARIAGE MIXTE.

(3) C. 2, *in F.*, X (4, 16). Cf. le titre entier des Décrétales, *de Matrimonio contracto contra interdictum Ecclesiæ* (4, 16).

au tuteur d'épouser sa pupille avant d'avoir rendu ses comptes.

3° Le vœu simple de chasteté, *votum minus solenne*, n'est qu'un empêchement prohibitif, s'il n'a pas été fait en recevant les ordres majeurs ou sous la forme d'une profession solennelle dans un des ordres religieux autorisés par l'Église (1).

C'est à tort qu'on a soutenu que cette distinction entre les vœux solennels et les vœux simples ne date que du Pape Innocent II (1139), ou plutôt de Gratien, qui n'aurait su concilier les décisions du Pape Innocent, portant que le vœu serait tenu pour un empêchement dirimant, avec les anciens canons, que par cette distinction. On peut démontrer que cette distinction remonte, quant au fond, jusqu'aux premiers temps de l'Église (2).

Chez les protestants l'empêchement prohibitif du vœu simple n'existe pas; les vœux solennels des chevaliers Teutoniques, des dames chanoinesses et des religieuses, ne comptent que comme des empêchements prohibitifs (3).

4° Les fiançailles, *sponsalia*, ou la promesse réciproque que deux personnes de sexe différent se font de se marier ensemble, établissent l'obligation de la fidélité pour les deux parties, de sorte que non-seulement elles ne peuvent contracter un pareil engagement envers une autre personne, mais qu'elles ne doivent rien faire qui puisse être nuisible à l'accomplissement de leur promesse. Le droit romain frappait de la peine d'infamie et l'Église condamnait à la pénitence ecclésiastique celui qui faisait une seconde promesse avant d'avoir été relevé de la première. Cette

(1) Can. 2, caus. 20, quæst. 3; c. 1, c. 20, quæst. 1. Cf. c. 40, c. 27, quæst. 1; c. 4, 5, 6, X (4, 6); c. un. in 6° (3, 15).

(2) De Moy, *Hist. du Droit conjug. chrét.*, p. 63 sq.

(3) Bœhmer, *J. E. P. L.*, t. III, 34, § 18-21.

seconde promesse et toutes celles qui peuvent suivre, tant que la première subsiste, sont nulles, même lorsqu'elles ont été confirmées par serment et lorsque le commerce charnel en a été la suite. Cependant, dans ce dernier cas, l'empêchement ne subsiste que dans les localités où le concile de Trente a été publié et est en vigueur; ailleurs la promesse se change en mariage réel par la cohabitation subséquente, et le mariage réel enlève toute force aux fiançailles et aux promesses antérieures. Ainsi une promesse faite à une tierce personne ne forme qu'un empêchement prohibitif (1).

Le droit canon protestant reconnaît cet empêchement.

Les empêchements dirimants naissent :

1° Du défaut du libre consentement de l'une des parties;

2° Du défaut de capacité personnelle des contractants, qu'il soit physique ou moral, naturel ou purement légal;

3° Depuis le concile de Trente, du défaut des formalités légales de la célébration du mariage.

Comme les empêchements dirimants sont en partie publics, en partie privés, il peut être utile de les examiner sous ce rapport dans le détail.

I. EMPÊCHEMENTS PRIVÉS.

A. *Défaut de libre consentement.* Sans libre consentement il est évident qu'il n'y a pas de mariage. C'est pourquoi l'empêchement dirimant résulte :

1. *Du défaut de conscience de la part de l'un des contractants.* Le mariage d'un furieux, d'un fou, est par conséquent invalide (2). Cependant la règle ne s'applique pas à celui qui tombe seulement de temps à autre en démence, si l'autre conjoint, connaissant cette situation, s'est uni à lui durant un moment lucide (1). Elle ne s'applique pas non plus à ceux qui ont uniquement une idée fixe et sont pour le reste raisonnables (2). D'ailleurs, pour ne pas tomber dans le domaine de la casuistique théologique, il faut, dans le jugement des cas de conscience, s'en tenir à certaines présomptions juridiques. Ainsi, par exemple, on peut présumer de celui qui est tombé, avant le mariage, dans une folie qui a duré quelque temps sans interruption, qu'il n'a pas eu de moment lucide dans l'intervalle. Si quelqu'un n'a pas donné de bonne heure de preuve de folie et est devenu fou plus tard, il faut au contraire admettre qu'il a agi sainement. Est-il question de quelqu'un qui a uniquement des moments lucides : il faut admettre qu'il a agi sans avoir sa présence d'esprit tant qu'on n'aura pas démontré qu'au moment dont il s'agit il jouissait véritablement de l'usage de sa raison (3).

Il faut juger les actes d'un homme complétement ivre comme ceux d'un fou. Dans ce cas, comme dans tous ceux où l'on agit avec un sentiment exalté, on ne peut exiger, pour la validité du mariage, plus de réflexion qu'il n'en faut pour commettre un péché mortel, c'est-à-dire que l'acte n'est invalide qu'autant qu'en agissant on a été totalement privé de l'usage de la raison (4).

2. *De la violence ou de la contrainte.* Quand on a fait d'injustes menaces d'un mal réel à l'un des contrac-

(1) C. 31, X, *de Spons.* (4, 1); c. 12, X, *de Despons. impub.* (4, 2); c. 1, X, *de Sponsa duorum* (4, 4).

(2) C. 26, caus. 32, quæst. 7, c. 24, X, *de Sponsalib.* (4, 1).

(1) C. 14, caus. 7, quæst. 1.

(2) Sanchez, *de S. Matr. Sacr.*, disp. 8, q. 3, n. 22.

(3) Sanchez, l. c., disp. 8, n. 17. Pontius, *de Matrim.*, l. IV, c. 1.

(4) Sanchez, l. c., disp. 8, n. 5.

tants, il faut, pour que le mariage soit nul, dans ce cas :

Premièrement, que la violence soit telle que la personne qui en a été l'objet n'ait pu opposer aucune résistance efficace ;

Secondement, que la crainte, si on l'a employée comme voie de contrainte, soit telle qu'elle eût été capable d'ébranler un homme d'un caractère ferme, c'est-à-dire qu'il faut non qu'elle ait eu son fondement purement dans l'imagination, mais qu'elle ait été causée par la menace d'un mal réel et grave, et que l'accomplissement de la menace ait été vraisemblable. Chez des individus faibles et chez les femmes, il suffit, pour admettre une contrainte réelle, non pas d'un mal moindre, mais d'un moindre degré de vraisemblance dans la réalisation de ce mal. Il est laissé au juge d'apprécier la grandeur du mal dont on a menacé l'une des parties. La crainte des parents, *metus reverentialis*, peut, suivant les circonstances, être considérée comme une contrainte qui enlève la liberté (1).

La contrainte ou la menace doit avoir pour but d'obtenir le consentement au mariage.

Il faut enfin que la menace ait été injuste, c'est-à-dire qu'il ne faut pas qu'elle ait porté sur un mal devant justement atteindre la personne en question. Du reste l'effet annulant de la contrainte physique ou morale cesse lorsque la personne contrainte, sachant que son mariage est invalide, a consenti plus tard, et sans y être contrainte, à la cohabitation maritale (2).

3. Le mariage est invalide et sans effet quand il y a eu d'un côté une *erreur essentielle*, innocente et invincible, concernant la personne avec laquelle on a contracté, de sorte qu'on s'est lié à un individu tout différent de celui auquel on croyait s'être uni, ou bien qu'on a supposé par erreur, dans la personne à laquelle on s'est uni, une qualité dont on faisait tellement dépendre le consentement que sans cette qualité la personne n'était plus la même que celle qu'on avait l'intention d'épouser. Ce peut être le cas pour toute qualité accidentelle, si on l'a expressément réservée d'avance ; on comprend de soi-même que l'empêchement est admis quand l'erreur porte sur les conditions civiles, *error conditionis.*

D'autres erreurs n'ont pas le même effet que cette dernière, puisque l'erreur même sur la virginité ou la réputation irréprochable de la fiancée ne rend pas le mariage invalide (1).

4. *La fraude* entraîne la nullité lorsqu'elle est employée par l'une des parties pour obtenir le consentement de l'autre. La fraude employée dans le même but par un tiers ne devient cause de nullité qu'autant que cette fraude jette l'un des contractants dans une erreur essentielle sur la personne de l'autre contractant, pour obtenir le consentement du premier (2).

5. De même que l'un des contractants peut poser comme condition du mariage l'existence d'une qualité déterminée dans l'autre partie, de sorte qu'à défaut de cette qualité le consentement doit être considéré comme n'étant pas donné (3), de même, en général, le consentement au mariage peut n'être donné que *conditionnellement*, et l'on peut faire dépendre le mariage lui-même de la condition posée. Cependant il faut, pour que la clause soit

(1) *Declaratio Conc. Trid. interpret.*, dans Zamboni, *Collect. Declarat.*, t. VII, p. 454. Schmalzgruber, *Consil.*, III, n. 3.

(2) *Gloss.* ad c. 2, X, *De his quæ vi metusve causa* (1, 40); c. 14, 15, 28, X, *de Sponsal.* (4, 1); c. 2, X, *De eo qui duxit* (4, 7).

(1) C. un., caus. 29, quæst. 1; c. 4, caus. 29, quæst. 2: c. 6, eod. c. 2, 4, X, *de Conj. serv.* (4, 9).

(2) Permaneder, *Manuel*, § 613 n. 4.

(3) *Voir* plus haut, n° 3.

efficace, que la condition ait été formellement exprimée devant le curé et deux témoins, ce que le curé lui-même ne peut permettre qu'après en avoir obtenu l'autorisation de l'évêque, et on comprend que la condition est tenue pour accomplie lorsque les parties cohabitent maritalement ensemble avant la réalisation de la condition (1). Que si le consentement du mariage n'est donné que sous une condition contraire à l'essence du mariage, c'est-à-dire à la fidélité conjugale, à la procréation des enfants ou au lien sacramentel, il n'y a dans le fait pas de consentement, le résultat de l'acte accompli n'est pas un mariage, l'acte est nul et sans valeur, tandis que d'autres conditions physiquement et moralement impossibles attachées au consentement sont considérées comme non avenues et sans efficacité, et ne nuisent pas à la réalité du mariage (2).

B. *Empêchements privés par défaut de capacité personnelle.*

1. *Incapacité physique* concernant la cohabitation conjugale.

Ce n'est pas, il est vrai, la cohabitation maritale, mais le consentement, qui fait le mariage; mais le mariage a sa base dans l'amour naturel des sexes, et le sacrement du Mariage a pour but non de tuer la nature, mais de la relever et de la sanctifier. L'amour conjugal qui est purifié et sanctionné par le sacrement de Mariage a sa racine dans l'amour sexuel, et le mariage, étant par sa nature un lien qui embrasse tout l'homme, est nécessairement à la fois spirituel et corporel, de telle sorte que le bien corporel ne peut et ne doit jamais en être exclu.

L'apôtre S. Paul dit que, pour éviter la fornication et dompter la puissance de la concupiscence, tout homme doit avoir sa femme et toute femme son mari: *Melius est nubere quam uri.* Mais, quand la faculté nécessaire pour satisfaire l'instinct sexuel manque à l'une des parties, la communauté permanente amènerait précisément l'effet contraire à celui que l'Apôtre a en vue, c'est-à-dire qu'elle rendrait la concupiscence plus vive et plus ardente. Il est par conséquent dans la nature de la chose, comme c'est la loi de l'Église, que l'impuissance soit un empêchement dirimant. Toutefois il faut que cette impuissance soit antérieure au mariage, qu'elle ait été inconnue à l'autre partie, et qu'elle soit incurable.

L'impuissance qui ne survient qu'après le mariage accompli ne peut rompre le lien conjugal. Si, au moment de contracter le mariage, l'impuissance était connue de l'autre partie, celle-ci, en consentant néanmoins au mariage, renonce à son droit sous ce rapport. Si enfin l'impuissance est curable, c'est le devoir de l'impuissant de se soumettre à la guérison et de l'autre partie d'attendre cette cure. On ne considère comme impuissance incurable que celle qui nécessite une opération pouvant mettre la vie en danger. Le droit canon ordonne, avant que l'empêchement de l'impuissance soit reconnu, une enquête sévère, et n'accorde aucune confiance aux dires des époux eux-mêmes sous ce rapport. Si par conséquent les deux parties avouent l'impuissance, il faut pour le moins qu'elles confirment leur assertion par serment (1); mais, si l'une des parties nie, il faut en venir à la preuve, et il faut que celle-ci ait lieu de manière à ce qu'on ne puisse lui opposer aucune objection (2). Parmi les preuves une des principales est la visite du méde-

(1) Stapf, *Instruct. past. sur le Mariage*, 4e édit., p. 136. C. 3, 5, 6, X, *de Condit. adpos.* (4, 5).

(2) C. 7, X, *de Condit. adpos.* (4, 5).

(1) C. 5 et ult., X, *de Frig. et malef.* (4, 15).

(2) C. 29, caus. 27, quæst. 2; c. 1, 2, caus. 34, quæst. 1. Cf. c. eod., c. 6, X, *de Despons. impub.* (4, 2).

cin (1). Dans le doute si l'impuissance est permanente ou seulement temporaire, les époux doivent, d'après le droit canon (2), continuer pendant trois ans à vivre maritalement ensemble. Si après ce délai il n'y a pas eu de changement, le mariage doit être dissous (3).

S'il est démontré plus tard que la preuve de la nullité du mariage était l'effet de l'erreur ou de la fraude, le mariage dissous est revalidé, et la partie qui s'est peut-être remariée dans l'intervalle est obligée de revenir à la partie désormais reconnue capable (4). Du reste le mariage n'est dissous pour cause d'impuissance qu'à la demande des parties intéressées, surtout à la demande de l'époux non impuissant; car, si ce dernier veut néanmoins continuer la vie commune, il est permis aux conjoints de vivre ensemble comme frère et sœur (5). Ceci ne s'entend toutefois pas du mariage des castrats, qui est absolument défendu, et, quand l'accident est notoire, les prétendus époux doivent être séparés d'office (6).

2. Les enfants *impubères* sont physiquement et spirituellement incapables. L'âge de la puberté est pour les hommes quatorze ans révolus, pour les femmes douze ans révolus; des mariages conclus avant cet âge sont invalides, *nisi malitia suppleat ætatem*, c'est-à-dire à moins qu'une concupiscence précoce n'ait hâté la maturité de l'âge (7).

II. EMPÊCHEMENTS PUBLICS.

1. *Le rapt*, *raptus*, c'est-à-dire l'enlèvement, par la violence, d'une jeune fille en vue de s'unir charnellement à elle (dans ou hors le mariage), était, dans le droit romain, depuis Justinien, un empêchement absolument dirimant, de sorte que, sous aucune condition, il ne pouvait plus y avoir de mariage valide entre le ravisseur et la femme ravie (1). Cette décision passa dans les capitulaires de Charlemagne (2). A dater du cinquième siècle l'Église décida dans le même sens que le droit civil, car au concile de Chalcédoine (451) et à celui de Meaux (845) elle prononça l'anathème contre le ravisseur et lui rendit par là-même en général le mariage impossible (3).

A la fin du neuvième siècle, dans le courant du dixième, qui tomba si bas, les lois civiles restèrent sans effet et la discipline ecclésiastique s'allanguit. Ives de Chartres atteste que de son temps on reconnaissait comme valide le mariage d'un ravisseur avec celle qu'il avait enlevée, pourvu que celle-ci eût consenti. L'Église maintint ce principe lorsqu'elle seule décida législativement et juridiquement des causes du mariage. Les peines même édictées contre le ravisseur tombèrent en désuétude, et les choses en restèrent là jusqu'au concile de Trente (4).

Le concile de Trente admit qu'on ne pouvait reconnaître aucune efficacité au consentement de celle qui est enlevée tant qu'elle est au pouvoir de son ravisseur, et déclara le mariage invalide tant que la femme enlevée, déposée dans un lieu sûr et en pleine liberté, n'aurait pas déclaré que son consente-

(1) C. 4, 14, X, *de Prob.* (2, 19); c. 5, 6, X, *de Frig.* (4, 15).
(2) C. 1, 5, 6, X, *de Frig.* (4, 15).
(3) C. 5, X (4, 15).
(4) C. 5, 6, X (4, 15).
(5) C. 4, 5, X (4, 15); c. 47 in f., X, *de Testib.* (2, 4); c. 3, X, *Qui matr. accusare possint* (4, 18); c. 2, caus. 33, quæst. 1.
(6) Sixte V, Const. *Cum frequenter*, de l'ann. 1589. *Bullar. Rom.*, t. II, p. 587.
(7) C. 3, 6, 8, 9, X, *de Despons. impub.* (4, 2).

(1) L. un. cod., § 1, *de Raptu virg.* (9, 13), *Nov.* 143, 150.
(2) L. I, c. 104; l. VII, c. 395.
(3) C. 10, caus. 36, quæst. 2. Cf. c. 11, *Aquisgran. eod.*
(4) Caus. 36, quæst. 2, c. 7, X, *de Raptor.* (5, 17).

ment était spontané et libre de toute contrainte (1).

Du reste le concile renouvelle contre le ravisseur et les complices la peine de l'*excommunicatio latæ sententiæ* et de l'infamie perpétuelle, et imposa au ravisseur, qu'il obtînt la fille enlevée pour femme ou non, l'obligation de la doter convenablement d'après l'appréciation du juge.

2. *Le crime de l'adultère ou du meurtre du mari* (*imped. criminis*). Le principe, dans l'origine universellement admis, qu'aucun mariage ne pouvait exister entre ceux qui antérieurement avaient commis ensemble le crime d'adultère, fut, depuis Gratien, restreint à ces deux cas :

a. Si l'adultère avait eu lieu avec une promesse de mariage au cas de la mort du premier époux, ou sous la forme d'un mariage réel durant la vie du premier époux (2) ;

b. Si des tentatives sur la vie de l'autre époux avaient concouru avec l'adultère (3). Le même effet a lieu, même sans concurrence d'adultère, lorsque le premier époux a été réellement tué dans le but de rendre possible le mariage avec une personne déterminée et d'intelligence avec celle-ci (4).

3. *Un mariage déjà existant* (*ligamen*). Des époux réellement mariés ne peuvent convoler à de secondes noces tant que le lien du premier mariage n'est pas rompu par la mort. S'ils le font néanmoins, le second lien contracté n'est pas un mariage, mais un adultère, par conséquent nul comme mariage, que le premier mariage ait été consommé ou non, pourvu qu'il soit valide (5).

(1) Sess. XXIV, c. 6, *de Reform. matr.*

(2) C. 3, caus. 31, quæst. 1, c. 2, 4, 5, 6, X (4, 7).

(3) *Voy.* ADULTÈRE.

(4) C. 1, X (3, 33) ; c. 6, X (4, 7).

(5) *Conc. Nicæn.*, c. 24, c. 8, X, *de Divort.* (4, 19). *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 7, *de Reform. matr.*

Ce principe subsiste sans exception, si bien que, si un des conjoints, croyant que l'autre est décédé, et après des témoignages dignes de foi attestant cette mort, se remariait avec le consentement de l'Église, ce second mariage serait nul et rompu si le premier mari cru mort reparaissait, et l'époux remarié serait tenu de retourner à celui qu'il croyait indûment mort. La renonciation de ce dernier n'y ferait rien ; car la sainteté du lien repose non sur la volonté des conjoints, non sur la volonté des hommes en général, mais sur la loi du Seigneur, qui est également obligatoire pour tous. Si par conséquent il se présente des cas où un mariage contracté à contre-cœur, et qui, pendant des années, n'a pas été consommé, par suite d'un éloignement réciproque des époux ou de la répugnance de l'un à l'égard de l'autre, vient à être dissous par voie de dispense, cette dispense n'est que l'application de la loi générale concernant l'empêchement de violence et de contrainte, émanant de l'autorité suprême de l'Église dans un cas particulier. Dire qu'autrefois l'Église a, par dispense, accordé à quelqu'un d'avoir deux femmes en même temps, c'est purement une fable (1).

On comprend, d'après les principes exposés plus haut, et parce que l'Église reconnaît les mariages des protestants comme ceux des Catholiques, que l'Église ne peut reconnaître au jugement d'un tribunal protestant admettant le divorce la force de dissoudre le lien conjugal, et que, par conséquent, elle ne peut considérer les protestants divorcés de cette manière comme des célibataires, ni reconnaître comme un mariage réel l'union d'un Catholique avec un protestant ainsi divorcé (2).

(1) *Voir* Permaneder, *Manuel du Droit ecclés. cath. germ.*, § 618, II, 269.

(2) Cf. Permaneder, l. c., § 661, n. 5. Binte-

4. *Le vœu solennel de chasteté, votum solenne.* Nous avons déjà remarqué qu'on peut démontrer que, dès la plus haute antiquité, l'Église a reconnu au fond la différence entre le vœu simple et le vœu solennel de chasteté; seulement les formes et les circonstances dans lesquelles on se vouait au célibat et à la continence différèrent sensiblement à partir de l'origine de l'Église jusqu'au milieu du moyen âge, et de là la diversité des jugements des autorités religieuses sur les mariages de ceux qui avaient formé des vœux de ce genre. Tantôt on les considérait comme dignes de mépris; on les désignait comme de véritables adultères, et l'on employait même la violence pour contraindre ceux qui les avaient contractés à revenir à leur ancienne vocation (1); tantôt il ne s'agissait que d'en faire pénitence, sans qu'il fût question de les rompre (2). Ce fut Gratien qui fixa la terminologie concernant la distinction des vœux solennels et des vœux simples (3). Le principe qui fonde cette différence et l'effet qu'elle produit sur le droit conjugal dans l'Église furent nettement formulés par saint Thomas d'Aquin, qui définit le vœu solennel une consécration formelle au service de Dieu et de l'Église, d'où naissent d'une manière irrévocable des devoirs inconciliables avec la vie conjugale (4). Après que le Pape Célestin III eut légalement reconnu (5) la terminologie mise en usage par Gratien, Boniface VIII définit légalement (1) le vœu solennel, celui dont la forme dépend de l'admission aux ordres majeurs, ou de la profession soit formelle, soit tacite, faite dans un ordre approuvé par le Saint-Siége. Un vœu solennel de ce genre non-seulement rend nulle toute union conjugale subséquente, mais a encore la force de dissoudre un mariage antérieur, pourvu qu'il ne soit pas consommé, *matrimonium ratum, nondum consummatum* (2).

Cette dernière disposition, qui repose sur la tradition apostolique, a été diversement motivée. Ce qu'il y a de plus simple peut-être, c'est de dire que les droits provisoires de l'époux, qui ne reposent que sur la parole et la sanction de Dieu, doivent disparaître devant les droits que Dieu lui-même acquiert sur un sujet par sa profession religieuse ou son ordination.

5. *Les Ordres sacrés, Ordo sacer.* Nous renvoyons ici à l'article CÉLIBAT (3).

6. *La disparité du culte, cultus disparitas.* Après les défenses faites aux Juifs, dans l'Ancien Testament (4), de se marier avec des païens, le *connubium* étant également interdit aux Romains lorsque la communauté des choses saintes, *sacra*, était impossible, il était naturel, conformément aux paroles de saint Paul demandant que ceux qui veulent se marier se marient dans le Seigneur, et que les Chrétiens ne se soumettent pas au même joug que les infidèles (5), que l'Église interdît les mariages avec les infidèles. Ces unions étaient alors très-fréquentes, comme l'atteste Tertullien dans le second livre

rim, *Collectio Dissertationum elegantiorum de vinculo matrimonii*, 2 t., Dusseld., 1807. Idem, *sur le Mariage et le Divorce d'après la parole de Dieu et l'esprit de l'Église catholique*, p. 123 et 133 sq.

(1) C. 2, 9, dist. 27; c. 1, 3, 10, 17, 23, caus. 27, quæst. 1; c. 2, 5, 7, 13, 15, eod.

(2) C. 2, 9, dist. 27; c. 12, 22, 24, 30, 41, caus. 27, quæst, 1.

(3) C. 3, 8, dist. 27.

(4) *Summa theolog.*, p. III, *Suppl.*, quæst. 53, art. 1.

(5) In c. 6, X, *Qui clerici vel voventes* (4, 6).

(1) In c. un., *de Voto*, in 6° (3, 15).

(2) C. un. (3, 15), in 6°; c. un., tit. VI. *Extrav. Joann. XXII. Concil. Trid.*, sess. XXIV, *de Sacr. matr.*, c. 6.

(3) *Voir* t. IV, p. 149.

(4) *Exode*, 34, 16. *Deutér.*, 7, 3. III *Rois*, 11, 1. *Esdras*, 9.

(5) I *Cor.*, 7, 39. II *Cor.*, 6, 14.

de son écrit *ad uxorem* (1), et comme on le voit dans le livre *de Lapsis*, de S. Cyprien, qui nomme ces mariages une prostitution des membres du Christ (2). Cependant, tant que le Christianisme n'était pas la foi dominante, cette défense ne pouvait aller jusqu'à une interdiction absolue, sous peine de nullité; car l'Église ne pouvait vouloir, par une pareille défense, rendre le mariage impossible à beaucoup de Chrétiens, et mettre évidemment le salut de leur âme en danger; elle ne pouvait déclarer absolument réprouvables des alliances qui étaient un moyen très-fréquent et très-efficace de propager la foi. C'est pourquoi le mariage avec les infidèles paraît, dans les anciens décrets des conciles, comme illicite, mais non comme invalide (3). Il n'en fut plus de même lorsque le Christianisme devint la religion dominante, et que peu à peu les motifs qu'avait l'Église de tolérer ces unions, et les excuses qu'avaient les fidèles dans beaucoup de circonstances, tombèrent d'eux-mêmes. L'Église se montra plus sévère d'abord à l'égard des Juifs, minorité toujours hostile aux Chrétiens, comme on le voit dans les lois des empereurs Valentinien, Théodose et Arcade (4), de 388. Le principe formulé dans ces lois fut plus tard étendu dans l'Église d'Orient, par le concile *in Trullo*, jusqu'aux mariages avec les hérétiques. L'Église d'Occident ne les reconnut jamais dans cette extension; mais la loi de ces empereurs, qui déclarait nul le mariage avec les Juifs, passa dans le droit de l'Occident par le Bréviaire d'Alaric, *Breviarium*

(1) C. 2-8.
(2) Cf. Hieronym., l. I, *contra Jovinian.* Ambros. *in Paulum.* Id., *de Abraham*, l. I, c. 9. August., *de Adulter. conj., ad Polent.*, c. 18 sq.
(3) *Concil. Eliberit.*, c. 15, 16. *Conc. Arelat.*, c. 11. *Conc. Laodicens.*, c. 30. *Conc. Chalced.*, c. 14. *Conc. Carthag.* III, c. 12.
(4) L. VI, *Cod. Theod.* (1, 9).

Alarici, et la loi papienne ou la loi romaine des Bourguignons, *lex Romana Burgundiorum*, et elle fut généralement reconnue et proclamée par les décrets des conciles (1). Au quatrième concile de Tolède cette défense absolue du mariage avec les Juifs fut ramenée au principe général, *quia non potest infidelis in ejus permanere conjugio quæ jam in Christianam translata est fidem*, et ce principe passa dans toutes les collections connues des canons du huitième et du neuvième siècle. C'est ainsi que ce principe devint une coutume de droit, qui, depuis Gratien (2), fut complétement établie, définie et mise en vigueur, savoir: que des mariages entre des baptisés et des non-baptisés devaient être considérés comme nuls et sans valeur (3). En revanche le mariage de deux époux non baptisés, dont l'un n'embrasse le Christianisme qu'après le mariage, n'est pas rompu lorsque l'autre, resté infidèle, veut demeurer en communauté conjugale *sans outrager le Créateur*. Mais, d'après une coutume en vigueur dans toute l'Église et approuvée par le Saint-Siége, l'époux converti peut se séparer de l'époux infidèle et se remarier, lorsque ce dernier refuse de vivre conjugalement sans outrager le Créateur (4). D'après cela il est évident qu'il

(1) *Voir* de Moy, *Hist. du Droit conjug. chrét.*, p. 346.
(2) Caus. 28, quæst. 1.
(3) Bellarm., *de Matrimon.*, l. I, c. 23, propos. 3. Rebellus, *de Obligat. justitiæ*, p. II, l. III, quæst. 9. Petr. Soto, in 4 dist. 39, quæst. un., art. 2. Grég. de Valentia, part. III, disput. 10; *general.* quæst. 5, p. 3, § *Cultus disparitas.* Bened. XIV, Const. *Singulari nobis*, d. d. 9 febr. 1749, *in Bullar. Ben. XIV*, t. III, p. 9, §§ 9, 10.
(4) *Voy.* MARIAGE, et c. 7, X, *de Divort.* (4, 19). Thom. Aquin. et Sylvius, *Comment. ad S. Thom. Summ. theol.*, quæst. 59, art. 5. Bened. XIV, *de Synod. diœces.*, l. III, c. 4; l. VI, c. 4, n. 3, et l. XIII, c. 21, n. 1-3. Ejusd. Const., *In suprema*, d. d. 16 jan. 1746; Const. *Aposto-*

faut répondre négativement à la question de savoir si le mariage de deux infidèles embrassant tous deux le Christianisme doit être revalidé (1).

7. La *parenté.*

A. La parenté naturelle, *consanguinitas.* C'est le lien qui unit les personnes qui descendent d'une même tige et sont d'un même sang. Il est contraire à la nature, à sa loi et à son développement, que le lien moral qu'elle a fondé soit ramené, par les rapports purement physiques de l'amour sexuel, au degré inférieur dont il est sorti, que l'attrait sexuel ne soit pas employé à étendre l'amour parmi les hommes, mais qu'on l'use dans le cercle étroit d'une alliance déjà existante, et qu'on en abuse, dans le fait, pour restreindre et entraver les efforts par lesquels la nature étend et multiplie l'affection parmi les hommes.

Le but du mariage (2) est de constituer l'unité du genre humain par l'établissement et le croisement des familles ; aussi, partout où l'idée de la famille a été comprise, on a défendu le mariage des parents entre eux, parce qu'il isole les familles et restreint égoïstiquement l'amour au cercle étroit de la parenté. Tout penchant sexuel s'identifie, chez ceux qui ne sont pas corrompus, avec le désir de se consolider spirituellement et de se transformer en un lien moral, indépendant de la mobilité de l'attrait sexuel, aspirant à la fidélité et engendrant la jalousie, qui a sa racine dans les plus nobles sentiments. Le mariage n'est que le résultat de cette tendance instinctive, et tout le bonheur qu'il peut donner dépend de la manière dont ce but est atteint. Il est, par conséquent, contre nature de subordonner les liens moraux de la parenté à l'amour sexuel, toujours mobile et beaucoup moins noble, et de leur substituer l'autorité inférieure de l'instinct physique.

C'est ce qu'ont senti tous les peuples de la terre, et tous ont interdit et condamné le mariage entre de proches parents, dans une plus ou moins grande proportion, avec plus ou moins de rigueur logique, suivant le degré de pureté morale auquel ils étaient parvenus. Les Romains se distinguèrent aussi sous ce rapport, et leur législation sur les mariages défendus pour cause de parenté est en majeure partie d'accord avec la loi mosaïque. Cette législation fut notablement modifiée par l'influence du Christianisme, qui non-seulement donna aux liens de l'amour naturel parmi les hommes une consécration nouvelle et une signification plus haute, mais qui les rendit plus capables de comprendre les idées qu'il enseignait et le lien nouveau qu'il fondait sur des rapports purement spirituels. Ces rapports durent d'autant plus être pris en considération dans la législation sur le mariage que l'Eglise, qui en général aspirait à purifier et à spiritualiser l'amour parmi les hommes, tendait plus spécialement à ce but par l'institution du mariage. Là où était fondé entre deux personnes un rapport d'affection spirituelle pur, libre de sensualité, elle ne voulut pas qu'on reculât et qu'on en revînt à des rapports sensuels. A ce point de vue l'Église dut nécessairement étendre aussi loin que possible les limites dans lesquelles elle voulait empêcher les rapports sensuels et les alliances spirituelles de se mêler et de se confondre.

D'après la législation de l'Église, la parenté est ou *naturelle*, ou *spirituelle*, ou *légale.* La parenté naturelle,

lici muneris, d. d. 22 sept. 1747. Cf., par rapport aux doutes élevés à ce sujet dans les temps modernes, Stapf, *Instr. past.*, 5ᵉ édit., p. 207, n. 8, et Bintérim, *Memorab.*, t. VII, p. III, p. 1-87.

(1) Permaneder, *Manuel*, § 621, n. 2. Conf. § 599, n. 3.

(2) Richter, *Droit ecclés.*, § 257.

qui repose sur la descendance de deux ou plusieurs personnes d'une souche commune, est ou *directe*, lorsque deux personnes descendent l'une de l'autre, ou *collatérale*, lorsqu'elles descendent toutes deux d'une troisième personne qui forme le foyer commun dans lequel elles sont unies. Les lignes directe et collatérale comprennent une série de parents qui se succèdent les uns aux autres. La ligne directe est ou *descendante* ou *ascendante*, suivant qu'on procède des parents aux enfants et petits-enfants, ou de ceux-ci aux parents et aux grands parents. La ligne collatérale est *égale* ou *inégale*, suivant que les dernières personnes comptées dans chaque ligne sont ou non à la même distance de la souche commune. La parenté est *double* ou *bilatérale* quand les parents descendent d'un seul et même couple; elle est *simple* ou *unilatérale* quand ils ne descendent que d'un seul et même individu. Les parents qui descendent d'un homme par les hommes s'appellent consanguins, *consanguinei*, agnats, parents de la ligne masculine; ceux qui descendent les uns des autres par les femmes s'appellent *cognati*, parents de la ligne féminine (1). Si la génération des personnes unies par la parenté est la suite d'un mariage légitime, la parenté est légitime; hors de là elle est illégitime ou purement naturelle.

La proximité de la parenté s'évalue par degrés. On compte autant de degrés qu'il y a de personnes dans une ligne, à partir de la souche commune: *Tot gradus quot generationes*, ou *tot sunt gradus quot personæ, dempto stipite.*

Pour déterminer le degré de parenté dans la ligne collatérale le droit romain additionne les personnes qui se trouvent dans les deux lignes, à l'exclusion de celle qui est en question, tandis que le droit canon ne compte que les degrés d'un côté, et, s'ils sont inégaux, ceux de la ligne la plus longue. L'Église a emprunté cette manière de compter au droit germanique comme plus conforme à son point de vue historique (1). Mais l'application du principe général exprimé dans le Lévitique (2), que personne ne doit se marier dans sa parenté, fit donner, d'après la théorie germanique qui reconnaissait la parenté jusqu'au septième degré dans les successions, à l'empêchement de la parenté une extension qui devint la source d'innombrables et de déplorables perturbations, et ne put, à la longue, se maintenir en face du refroidissement du zèle religieux. C'est pourquoi le Pape Innocent III restreignit, en 1216, au quatrième concile de Latran, l'empêchement de la parenté en ligne collatérale au quatrième degré, suivant le calcul canonique (3). D'après cela le mariage est défendu entre parents :

1° Dans la ligne directe, à l'infini;

2° Dans la ligne collatérale, jusqu'au quatrième degré inclusivement.

Comme d'ailleurs le droit canon ne considère dans la ligne collatérale le lien des parents que d'après leur souche commune, et ne peut, par conséquent, admettre que, dans la ligne inégale, celui qui est placé dans la ligne la plus longue soit plus rapproché de son parent collatéral que de la souche commune, on comprend que l'on regarde toujours à la ligne de celui qui est le plus éloigné de la souche, et qu'un mariage entre des parents de la cinquième génération d'un côté et des parents de la troisième

(1) En allemand les premiers se nomment parents de l'épée, *Schwertmagen;* les seconds, parents de la quenouille, *Spillmagen.*

(1) C. 2, caus. 35, quæst. 5.

(2) 18, 6.

(3) C. 8, X, *de Consang. et affin.* (4, 14).

génération de l'autre est permis (1). Cette règle s'applique à la parenté naturelle comme à la parenté légitime.

B. Parenté *spirituelle* et *légale*. La fiction légale de la génération d'une personne par une autre produit ce qu'on appelle la génération spirituelle et la génération légale, suivant qu'elle est fondée sur le droit religieux ou le droit civil.

La parenté civile naît de l'adoption parfaite, qui place l'enfant adopté sous la puissance paternelle du père adoptif et le rend agnat de celui-ci.

Il en résulte un empêchement dirimant: 1° entre le père adoptif et la personne adoptée et ses descendants à l'infini; 2° entre l'enfant adopté et les enfants réels du père adoptif, tant qu'ils sont placés sous une même puissance paternelle, c'est-à-dire tant que le rapport d'adoption subsiste (2).

Quant à cet empêchement, fondé sur le droit civil et simplement reconnu par l'Église, le droit canon en réfère toujours à la loi civile et ne lui a jamais donné d'autre extension (3).

La parenté spirituelle naît du Baptême et de la Confirmation, et constitue un empêchement dirimant entre celui qui baptise, ou qui confirme, et les parrains d'un côté, et celui qui est baptisé ou confirmé et ses parents de l'autre (4). Cet empêchement, reposant sur l'idée de régénération spirituelle dans l'Église par les sacrements du Baptême et de la Confirmation, et calqué sur l'empêchement de la parenté légale, avait pris, avant le concile de Trente, par l'analogie suivie entre la génération spirituelle et corporelle, une extension démesurée.

(1) C. 9, X, *cit.* (4, 14).

(2) §§ 1, 2, 3, *T.* (1, 10) sq. 12, § 4 (23, 2) sq.; 14, 17, 55, eod. sq. 23 (1, 7).

(3) C. 1, 5, 6, caus. 30, quæst. 1; c. un., X, *de Cognat. legal.* (4, 12). Permaneder n'est pas de cet avis; *voir* l. c., § 627.

(4) *Concil. Trid.*, sess. XXIV, c. 2, *de Ref. matr.*

8. *Affinité.*

a. L'affinité proprement dite est le rapport de chacun des époux avec les parents naturels de l'autre. On est l'allié d'une personne au même degré qu'on est le parent de l'époux de cette personne, que l'union soit légitime ou non. Il ne naît pas de rapport par la cohabitation entre les parents des deux conjoints d'une part et leurs alliés de l'autre. L'ancienne extension qu'avaient prise ces rapports d'affinité fut formellement rejetée par Innocent III (1). Le concile de Trente a décrété qu'un empêchement dirimant naît de l'affinité provenant d'un mariage légitime jusqu'au quatrième degré, et seulement jusqu'au deuxième inclusivement dans celle qui provient d'une union illégitime (2).

b. Affinité légale. Elle produit un empêchement dirimant :

a. Entre le père adoptif et la femme du fils adoptif, et réciproquement entre le fils adoptif et la femme du père adoptif (3);

b. Entre le mari d'une marraine et une autre marraine du même enfant baptisé ou confirmé. Cet empêchement, anciennement reconnu par le droit canon, a été tacitement aboli par le concile de Trente (4).

c. Sous les noms d'honnêteté publique, *publica honestas*, il naît un empêchement dirimant d'une promesse de mariage ou d'un mariage ratifié, mais non consommé (*matrimonium ratum, nondum consummatum*), même quand ce mariage serait annulé comme invalide, pourvu qu'il n'ait pas été invalidé pour défaut de consentement (5).

(1) C. 8, X, *de Consang. et affinit.* (4, 13).

(2) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 4, *de Reform. matrim.*

(3) Cf. 14 pr., §1. Dig., *de Ritu nupt.* (23, 2).

(4) C. 4, X, *de Cognat. spir.* (4, 11); c. 1 *in* 6° (4, 3). *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 2, *de Reform. matrim.*

(5) C. un. in 6° (4, 1). *Concil. Trid.*, sess. XXIV, c. 3, *de Reform. matrim.*

9. La *clandestinité* ou le défaut de forme légale du mariage. *Voyez* MARIAGE SECRET.

En ce qui touche la législation française nous traiterons successivement, pour conserver le plan de cet article, ce qui concerne : 1° les empêchements du mariage, 2° les oppositions au mariage, 3° les nullités de mariage.

I. EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE.

Les empêchements peuvent se diviser en

Absolus ou *relatifs*, suivant que la personne qui les subit ne peut contracter mariage avec quelque personne que ce soit (telle est, par exemple, l'impuberté), ou bien qu'elle est seulement empêchée de contracter mariage avec telle ou telle personne (exemple : la parenté ou l'alliance);

Dirimants ou prohibitifs. Les premiers sont ceux dont l'inobservation entraîne la nullité du mariage. Les seconds sont ceux qui, laissant subsister le mariage, n'ont d'autre sanction qu'une pénalité contre l'officier de l'état civil ou les parties.

C'est cette seconde distinction, qui porte sur les effets des divers empêchements, qui doit surtout être étudiée.

Empêchements dirimants. — Ceux prévus par la loi sont :

1° Le *défaut d'âge.* Ainsi est nul le mariage contracté par un homme âgé de moins de dix-huit ans révolus ou une femme âgée de moins de quinze (art. 144 Cod. Napol.), sauf le cas de dispense pour motifs graves (art. 145).

2° L'*existence d'un premier mariage non dissous.* La bigamie est défendue par la loi civile (C. Nap., art. 147), et même punie par la loi pénale quand elle est de mauvaise foi (C. pén., art. 340).

3° *La parenté ou l'alliance au degré prohibé.*

La parenté légitime constitue un empêchement au mariage : 1° en ligne directe, à tous les degrés (art. 161); 2° en ligne collatérale, entre frères et sœurs, oncles et nièces, tantes et neveux (art. 162), et ces expressions, dans l'opinion générale, comprennent les grands-oncles ou grand'tantes, petits-neveux ou petites-nièces.

Quant à la parenté naturelle, elle produit empêchement : 1° en ligne directe, à tous les degrés; 2° en ligne collatérale, entre frères et sœurs naturels. Entre oncles et nièces, tantes et neveux, la prohibition se restreint aux oncles et nièces, tantes et neveux légitimes (ainsi l'on peut épouser soit la fille naturelle de sa sœur naturelle ou légitime, soit même la fille légitime de sa sœur naturelle). C'est une question controversée que celle de savoir si, au point de vue de l'empêchement au mariage, la parenté naturelle doit être légalement établie par la reconnaissance, ou si les juges peuvent en apprécier l'existence en dehors de cette preuve légale.

Pour l'*alliance.* *Voyez* le mot AFFINITÉ, t. I, p. 89.

Pour la *parenté adoptive.* *Voyez* le mot ADOPTION, t. I. p. 78.

4° *Le défaut ou les vices substantiels du consentement des époux* (*Voyez* le mot CONSENTEMENT DES ÉPOUX, t. V, p. 252).

5° *Le défaut du consentement des parents*, dans le cas où la loi l'exige (*Voyez* le mot CONSENTEMENT DES PARENTS, t. V, p. 256).

Faut-il en droit civil français, ajouter d'autres empêchements dirimants à ces cinq causes prévues par la loi ?

Disons d'abord qu'il existait dans la législation du Code deux causes d'empêchements qui ont été abolies depuis, savoir : la mort civile de l'un des deux futurs (art. 25, abrogé par la loi du 31 mai 1854); la prohibition portée par les art. 295 et 298, soit entre deux époux divorcés, soit entre l'époux coupable et son complice, quand le di-

vorce avait été prononcé pour cause d'adultère (art. abrogé, mais sans effet rétroactif, par la loi du 16 mai 1816).

Quid de l'impuissance complète du mari ? Le Code n'en parle pas, et il est certain que, *inter scientes*, elle n'est pas une cause de nullité. Mais, si la femme l'avait ignorée, elle pourrait trouver une cause d'annulation dans l'erreur sur la personne.

Quid de l'engagement dans les ordres sacrés ou des vœux monastiques ? La question a donné lieu à de vives controverses, dans lesquelles les limites de cet article ne nous permettent pas d'entrer. Toutefois l'opinion qui refuse de voir dans ce fait une cause de nullité du mariage *civil* paraît prédominer. (*Voir* sur ce point Demolombe, t. III, n° 131.)

Quid de l'interdiction de l'un des époux, en dehors de la folie, qui rentre dans les vices du consentement, par exemple dans le cas où l'interdit s'est marié dans un intervalle lucide ? La question est également très-discutée ; mais nous serions porté à croire que l'interdiction n'est pas par elle-même un empêchement dirimant.

En dehors de ces cas controversés et de ceux expressément prévus par le Code, on doit considérer comme n'étant plus admis en France les empêchements fondés sur les promesses de mariage ou fiançailles, sur le rapt, la séduction ou l'adultère, sur le meurtre, sur la différence de couleur blanche ou noire (règl. de 1724, virtuellement aboli), sur la diversité de religion (*Voyez* MARIAGES MIXTES).

Empêchements prohibitifs. Ces empêchements sont :

1° Le défaut d'*actes respectueux* notifiés aux parents dans les cas où ils sont nécessaires (*Voyez* CONSENTEMENT DES PARENTS, t. V, p. 256) ;

2° Le défaut de *publications* préalables (*Voyez* PUBLICATIONS) ;

3° L'existence d'une *opposition* au mariage.

Nous allons voir tout à l'heure en quoi consistent les oppositions. Qu'il nous suffise de signaler ici qu'en elles-mêmes elles ne constituent qu'un empêchement prohibitif sanctionné par les peines portées contre l'officier de l'état civil par l'art. 67 du Code Napoléon.

Le mariage contracté en dépit de l'opposition pourra être annulé s'il contient une cause de nullité ; mais il ne pourra l'être pour le seul fait du mépris d'une opposition non régulièrement levée.

4° *Les dix mois de viduité* imposés à la femme par l'art. 228 du Code.

II. OPPOSITIONS AU MARIAGE.

La loi accorde à certaines personnes le droit de s'opposer à un mariage projeté.

Ce droit est concédé sans limites : 1° à la personne déjà engagée par mariage avec l'un des deux futurs ; 2° aux ascendants dont le consentement est nécessaire (art. 172 et 173).

Les frères et sœurs, oncles ou tantes et cousins germains, majeurs, peuvent aussi former opposition, mais seulement dans deux cas : 1° lorsque le consentement du conseil de famille n'a pas été obtenu, dans le cas de l'article 160 ; 2° lorsque l'opposition est fondée sur l'état de démence de l'un des futurs époux et accompagnée d'une demande en interdiction.

Toute autre personne est exclue du droit d'opposition. La question est seulement discutée par le ministère public.

L'art. 176 du Code Napoléon indique les formes de l'acte d'opposition, sur lequel le tribunal saisi doit statuer dans les dix jours, sauf appel, également jugé dans les dix jours (art. 177 et 178).

L'opposition admise empêche la célébration du mariage. La mainlevée de

l'opposition lève l'obstacle à cette célébration.

III. Nullités de mariage.

Il faut tout d'abord distinguer le mariage complétement *nul* ou *inexistant* du mariage *annulable.*

Ce qui caractérise le mariage *nul* ou *inexistant*, c'est qu'il est nul *pour tout le monde* et dans tous les temps. L'action en nullité appartient à quiconque a intérêt à l'exercer, et n'est susceptible d'être couverte ni par acquiescement ni par prescription.

C'est ce qui a lieu dans le cas d'identité de sexe, ou de défaut absolu de consentement des parties, ou de défaut absolu de célébration devant un officier de l'état civil.

En dehors de ces cas le mariage est simplement *annulable,* et la nullité dont il est entaché peut être *relative* ou *absolue.*

Nullités relatives. Les nullités relatives, dont les caractères généraux sont d'être, d'une part, *limitées* quant aux personnes qui peuvent s'en prévaloir, et, d'autre part, *temporaires* et *ratifiables*, résultent :

1° *Des vices du consentement des époux* (voir sur ce point, et quant aux caractères du consentement et quant à ceux de l'action en nullité, le mot Consentement des époux, t. V, p. 252);

2° *Du défaut de consentement des ascendants*, quand il est nécessaire (*Voyez* Consentement des parents, t. V, p. 253).

Nullités absolues. Ce sont celles qui résultent, soit de certains empêchements dirimants :

1° L'impuberté ;

2° L'existence d'un premier mariage ;

3° La parenté ou l'alliance au degré prohibé;

Soit d'un défaut de formes :

4° La clandestinité (voir sur ce point le mot Mariage clandestin) ;

5° L'incompétence de l'officier de l'état civil.

Les nullités absolues peuvent être proposées, en général : par les époux eux-mêmes, par les ascendants, par toute personne ayant un intérêt (ce qui s'entend en général d'un intérêt pécuniaire), par l'époux au préjudice duquel un second mariage est contracté (art. 188), par le ministère public (art. 190 et 188).

Ces nullités peuvent-elles être couvertes ?

Non ; en général elles sont imprescriptibles, même par la possession d'état, et ce principe n'admet pas d'exception en matière de bigamie ou d'*inceste.*

Il en est différemment quant à l'impuberté. C'est ce qui résulte de la disposition des art. 185 et 186. L'art. 185 dit: « Le mariage contracté par des époux qui « n'avaient point encore l'âge requis, ou « dont l'un d'eux n'avait pas encore atteint cet âge, ne peut plus être attaqué : « 1° lorsqu'il s'est écoulé plus de six mois « depuis que cet époux ou les époux ont « atteint l'âge compétent ; 2° lorsque la « femme qui n'avait pas cet âge a conçu « avant l'échéance de six mois. » — Art. 186 : « Le père, la mère, les ascendants « et la famille, qui ont consenti au mariage contracté dans le cas de l'article « précédent, ne sont point recevables à « en demander la nullité. »

L'art. 196 prévoit encore un autre cas. « Lorsqu'il y a possession d'état et « que l'acte de célébration du mariage devant l'officier de l'état civil est représenté, les époux sont respectivement « non recevables à demander la nullité de « cet acte. »

A quelles nullités s'applique cet article ? Est-ce seulement aux imperfections de l'*acte* de mariage ? Est-ce aussi aux vices plus graves de clandestinité ou d'incompétence ? Nous pencherions vers cette dernière opinion. Ce qui est cer-

tain, c'est que l'article ne régit ni l'impuberté, régie par les art. 185 et 186, ni la bigamie ni l'inceste, nullités indélébiles.

Effets de l'annulation. En principe un mariage annulé ne doit pas produire d'effet. Mais ce principe n'admet-il pas d'exception?

Plusieurs questions se sont élevées à ce sujet, soit relativement à la preuve de la filiation des enfants (et nous pensons qu'à ce point de vue le mariage annulé peut servir de preuve), soit relativement à la formation de l'alliance (effet qui ne nous paraît pas devoir résulter du mariage annulé).

La loi elle-même fait produire des effets au mariage annulé, dans le cas de bonne foi. (*Voyez* MARIAGE PUTATIF, *infra.*)

Cf. Allemand, *du Mariage;* Demolombe, *Cours de Droit civil*, t. III et IV.

DE MOY.

MARIAGE IN EXTREMIS. Il ne peut être accordé de prime abord, parce qu'on prévoit que le but du mariage ne saurait plus être atteint dans toutes ses parties. Si cependant quelqu'un s'est uni légalement à une personne, ou l'a entraînée à une chute par une promesse de mariage, ou a vécu avec elle publiquement en concubinage, et tombe dangereusement malade sans espoir de guérison, l'Église permet la célébration du mariage *in extremis*, sans publication, et reconnaît à cette union tous les droits d'un mariage légitime, à la condition que d'ailleurs tout ce que l'Église exige soit accompli, et elle a cette condescendance soit pour calmer le malade, soit pour l'aider à tenir sa parole, soit pour rétablir l'honneur de la personne diffamée par sa chute ou par sa qualité de concubine, enfin pour légitimer les enfants qui peuvent être nés de cette union. La législation civile a souvent refusé de reconnaître les effets civils de ces unions, parce qu'elles semblent favoriser le concubinage.

Cf. Waga, *De eo quod justum est circa matrimonium in articulo mortis contractum*, Regiomontani, 1735, 5, 261.

MARIAGE (JOUR DU) (*noces*). Dans tous les temps, chez tous les peuples, le jour où un jeune couple s'unit à l'autel est un jour important et grave (1). Le mariage est pour bien des hommes une démarche qui décide de leur vie, de leur avenir, dans le temps et l'éternité. Cependant, d'ordinaire, le jour du mariage est pris dans un sens plus restreint; on entend par là la fête plus ou moins bruyante par laquelle on inaugure la vie conjugale, qui comprend surtout la bénédiction nuptiale, la rentrée solennelle des époux, le repas de noces qui termine la fête, et plusieurs autres usages (2) que nous allons résumer en prenant pour exemple ce qui se passe en Allemagne.

Lorsque des fiancés veulent célébrer leur mariage ou leur noce :

1° Ils invitent comme maître des cérémonies pour toute la solennité un paranymphe (παρανύμφιος, *procurator*) (3), personnage beaucoup plus important autrefois que de nos jours. S. Augustin (4) et Goar (5) le représentent comme le conseiller des époux dans les mystères de leur nouvel état, comme le maître qui leur révèle les obligations du lit nuptial. Un canon attribué au Pape Évariste (6) lui donne la charge de surveiller le fiancé pendant la durée des fiançailles. On comparait sa fonction à celle des parrains, et il en résultait un

(1) De là le nom de ce jour en allemand. *Hochzeit, hohe Zeit*, grand moment.
(2) *Rit. Rom.*
(3) *Voy.* PARANYMPHE.
(4) Serm. 293.
(5) Fol. 385.
(6) C. 30, quæst. 5, c. 1.

empêchement de mariage entre lui et la fiancée (1).

2. Le paranymphe et le fiancé, souvent accompagnés par un proche parent de la fiancée, vont inviter personnellement les convives à la noce; on n'envoie des billets d'invitation qu'à ceux qui demeurent au loin. Les invités sont et ont été de tout temps (2) les parents, les voisins et d'autres personnes de connaissance. La fiancée surtout a soin d'élire : 1° une paranymphe (3), laquelle veille sur la fiancée le jour des noces; 2° des compagnes de sa jeunesse qui lui font cortége (filles de la noce). La paranymphe est souvent la marraine ou une autre femme âgée et respectable.

3. La veille du jour des noces, en Suisse par exemple (4), il est d'usage que les jeunes filles invitées pour la noce se réunissent dans la maison de la fiancée pour former des bouquets. En Bavière, le trousseau, le mobilier que la fiancée apporte au mari, est transporté publiquement sur un char orné, derrière lequel marchent souvent les fiancés, jusque dans leur futur domicile.

4. Le matin de la noce les invités se réunissent en général dans la maison de la fiancée. Après un déjeuner qui leur est offert, les paranymphes et les jeunes filles de la noce disposent la fiancée à prendre congé de la maison paternelle, dont elle a si longtemps connu tous les coins et les recoins, dont chaque pièce, chaque degré, chaque meuble, chaque arbre a été témoin des jeux et des joies de son enfance. La jeune fille émue remercie ses parents, s'ils vivent encore, de l'affection et de la sollicitude qu'ils lui ont portées; elle serre la main à ses frères et sœurs; elle quitte, le cœur gros, le seuil paternel, après avoir demandé et obtenu la bénédiction de ses parents. Le cortége se met en marche, musique en tête, afin que des accents joyeux couvrent la tristesse des adieux qui viennent de se faire. La fiancée et tous les invités sont en grande parure. Tous portent un bouquet de romarin, soit à la main, planté dans un citron, soit dans les cheveux, soit attaché à la poitrine; car une chaste génération s'est réunie pour se réjouir dans le Seigneur. Les jeunes filles et notamment la fiancée (1) portent des couronnes, signes de leur virginité (2).

En route le cortége sorti de la maison du fiancé s'unit à celui de la fiancée (à moins qu'il ne l'ait pris dès le départ). Le paranymphe présente la fiancée au futur époux; ils se saluent.

5. Ils se rendent à l'église pour s'y mettre sous la sauvegarde du Ciel. Là se réalise ce que dit Tertullien (3): *Unde sufficiam ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignatum angeli renuntiant, et Pater ratum habet?*

6. Le cortége rendu dans l'église, la paroisse reçoit les fiancés avec des signes de joie et d'honneur; un jeune homme et une jeune fille se présentent pour prier le Seigneur de bénir la résolution qu'ont prise les époux de gagner ensemble le ciel. La joie que les fidèles en éprouvent se manifeste, en Orient, par les cierges allumés qu'à leur entrée dans l'église le prêtre met entre les mains de tous les gens de la noce, et qu'ils tiennent durant la cérémonie religieuse (4).

(1) *Can. Arab.*, 2, apud Hardouin, t. I, f. 510.

(2) Cf. Chrysost. *hom.* 12, *in Ep. ad Coloss.*

(3) Le *Canon arabe*, cité dans la note ci-dessus, en fait aussi mention, puisqu'il dit que les hommes ne peuvent épouser une paranymphe.

(4) Marzohl, t. III, p. 540.

(1) *Voy.* COURONNE DE LA FIANCÉE.

(2) Marzohl, *Lit.*, 3, v. 540, 548. *Conc. Ypr.*, ann. 1577, tit. 19, c. 17.

(3) *Ad Uxor.*, l. II, c. 9.

(4) Goar, fol. 384.

Cet usage était également suivi autrefois dans certaines localités en Occident (1). Marzohl (2) parle encore d'un cierge orné de fleurs et de rubans, qu'à l'entrée du cortége dans l'église une jeune fille vêtue de blanc porte devant tout le monde, et qui est placé à l'autel, où il brûle pendant la cérémonie. L'Église semble dire par là aux nouveaux époux : « Je loue votre résolution. Évitez pendant toute votre vie les œuvres de ténèbres, marchez toujours dans la lumière, sanctifiez-vous l'un l'autre, afin que le Seigneur vous trouve portant dans vos mains les lampes allumées au moment où il vous conviera à ses noces. »

7. Les fiancés se présentent à l'autel pour être unis. Ils veulent marcher devant Dieu durant toute leur vie; dès lors leur alliance doit être contractée en face des autels. L'acte lui-même est aussi simple que grave. L'homme et la femme se promettent mutuellement, en termes courts et nets, de s'honorer et de s'aimer comme époux, de ne s'abandonner dans aucune affliction, et de demeurer ensemble jusqu'à ce que la mort les sépare. Ils se tendent la main et se mettent réciproquement un anneau au doigt annulaire de la main gauche. Alors le prêtre déclare, au nom de Dieu, que leur alliance est valide et agréée par l'Église. Il demande au Seigneur que les époux n'oublient jamais qu'ils s'appartiennent intimement l'un à l'autre; que leur anneau leur rappelle sans cesse qu'ils se sont mutuellement engagés devant l'autel; qu'ils songent pieusement que Dieu les a jugés dignes de mettre au jour des êtres immortels et d'augmenter par là le nombre des élus (3). Mais les résolutions des hommes sont vaines et fragiles!

(1) *Missale Redon.*, ap. Martène.
(2) *Lit.*, t. III, p. 540.
(3) *Voy.* ANNEAU NUPTIAL.

8. Aussi l'Église se hâte d'invoquer la grâce du Ciel sur le nouveau couple, c'est-à-dire de bénir leur union (1), bénédiction qui a lieu immédiatement après la proclamation de l'union conjugale, ou (à Rome et dans toutes les églises qui suivent les prescriptions du Missel romain) durant la sainte messe qui est célébrée à ce moment. Si l'enfant pieux ne quitte pas la maison paternelle sans obtenir la bénédiction de son père et de sa mère, il est naturel que l'Église donne sa bénédiction solennelle à ses enfants au moment où ils s'unissent en sa présence. Pendant la bénédiction le prêtre demande à Dieu pour les époux non-seulement des biens spirituels et temporels, mais encore une nombreuse postérité. *Videant ambo*, est-il dit dans le Missel romain, *filios filiorum suorum*. L'Église d'Orient symbolise ce vœu (autrefois c'était aussi l'usage en Occident) (2); en effet

9. Elle place, conformément à l'usage des Juifs (3) et des païens (4), depuis le quatrième siècle, des couronnes sur la tête des fiancés (5); ce sont, chez les Grecs, des branches d'olivier (6), en Russie des couronnes d'argent ou d'autre métal (7). Le prêtre dit, par exemple : Στεφάνωσον αὐτοὺς εἰς σάρκα μίαν, χάρισαι αὐτοῖς καρπὸν κοιλίας, εὐτεκνίας ἀπόλαυσιν, et formule ainsi le vœu que les jeunes époux croissent comme un arbre dont le tronc vigoureux pousse de tous côtés des branches, et dont la tête se couronne de fruits abondants : *Mulieris corona vir est existimandus, viri autem matrimonium, matrimonii au-*

(1) *Voy.* MARIAGE (cérémonies du).
(2) Conf. *Vita S. Alexii*, ap. Boll., 12 juillet. Greg. Tur., *Hist. Franc.*, l. I, c. 42. Nicol. I, *ad Consult. Bulg.*, c. 3.
(3) *Cant. des cant.*, 3, 11.
(4) Tertull., *de Cor. milit.*, c. 13.
(5) Chrysost., *hom.* 9 in I *Ep. ad Timoth.*
(6) Goar, fol. 397.
(7) Glen Ring, p. 219.

tem flores amborum filii (1). En même temps il est fait allusion à la victoire que, jusqu'alors, les fiancés ont remportée en gardant leur virginité : *Coronæ capitibus imponuntur, symbolum victoriæ, quod antea invicti sic ad thalamum accedant, quia non superati sunt a libidine* (2). Dieu a solennellement proclamé le mariage l'état par lequel le genre humain doit se propager. Il est, par conséquent, naturel que l'Église prie pour que les époux obtiennent la bénédiction d'une nombreuse famille. Quelque importants motifs qu'ait l'Église de demander cette bénédiction pour les époux, cette prière est faite pour émouvoir la pudeur d'un couple virginal. Que fait celui qu'émeut la honte ? Il se couvre le visage. De là

10. L'antique usage, que toutefois on ne rencontre que çà et là en Occident (3), de couvrir les époux, durant la bénédiction, d'un voile (4). *Velentur*, dit Isidore de Séville (5), *quia jam sequitur inde quod pudeat*. Le mot de *nuptiæ*, nopces, noces, indique cet usage : *Nuptiæ dictæ quod pudoris gratia puellæ se obnuberent* (6). Tantôt le prêtre étendait un voile seulement sur la tête de la fiancée (*velamen, pallium, flammeum nuptiale, Mavors*); tantôt il l'étendait sur la tête de la fiancée et les épaules du fiancé (7); tantôt quatre jeunes hommes le tenaient aux quatre coins, tandis que les deux époux étaient prosternés la face en terre sur l'autel (8). Peut-être est-ce de là que provient la coutume de certains diocèses (1) d'entourer les mains des deux époux, durant la célébration du mariage proprement dit, de l'extrémité de l'étole du prêtre, de même que la rubrique de l'Église de Lausanne, qui pose le bord de la chasuble sur la tête des époux (2). Que si, durant la bénédiction, l'Église voile les nouveaux époux, qui, en se donnant mutuellement la main et l'anneau, ont déjà, par le fait, renoncé au sentiment de la pudeur virginale au moment où leur union a été prononcée, c'est pour leur rappeler que le commerce sexuel, même en étant parfaitement innocent entre les époux, doit toutefois être réglé par la pudeur et demeurer un mystère à tout ce qui les entoure.

11. On a encore, dans certaines localités, l'usage d'attacher les nouveaux époux avec une bandelette rouge et blanche, *vitta nuptialis*, pour exprimer le lien indissoluble qui les unit l'un à l'autre (4). La couleur leur rappelle qu'ils doivent être modérés dans le rapport conjugal. *Quod dicit Apostolus conjugatis*, dit Isidore (5) : « *Abstinete vos ad tempus, ut vacetis orationi,* » *hoc ille candor vittæ insinuat. Quod vero subjungit :* « *Et iterum revertimini in idipsum,* » *hoc purpureus color ille demonstrat.*

12. A la bénédiction du mariage succède ou se mêle en général, depuis les temps les plus anciens, la célébration de la messe, offerte pour les époux (6). Le missel renferme une messe propre du mariage qui se trouve déjà dans le Sa-

(1) Clem. Alex., *Pædag.*, l. II, c. 8. Cf. Goar, fol. 397.
(2) Chrysost., *hom.* 9 in I *Ep. ad Timoth.* Cf. Muralt, p. 186.
(3) *Rit. Par.*, ann. 1697. *Conc. Bisunt.*, ann. 1707, tit. 17, c. 28. Augusti, *Memorab.*, t. IX, p. 327.
(4) *Const. Apost.*, l. I, c. 10. Nicol. I, *ad Consult. Bulg.*, c. 3.
(5) *De Eccles. off.*, l. II, c. 19.
(6) Ambros., *de Abraham.*, l. I, c. 9.
(7) Ambros., *Ep.* 19 *ad Vigil.* Isid., l. c.
(8) *Pontif. Arel.*, ann. 500.

(1) *Pontif. Lyr.*, ann. 700. *Pontif. Antiss.*, ann. 500. *Missale Redon.*, ann. 800.
(2) *Rit. Leod.*, ap. Martene. *Rituale Mediol. Rit. Passav.*
(3) Marzohl, *Lit.*, p. III, p. 359.
(4) Isidore, *de Eccles. off.*, l. I, c. 19. Bellarm., *de Matrim.*, l. I, c. 33.
(5) L. c.
(6) Tertull., l. II, *ad Uxor.*, c. 9. Théod. Studite, *Ep. ad Naucrat.*

cramentaire de Gélase. Durant cette messe les époux et les invités vont d'ordinaire à l'offrande (autrefois ils offraient du pain et du vin, aujourd'hui ce sont des pièces de monnaie). Autrefois les mariés communiaient; aujourd'hui ils le font rarement, quoiqu'on le recommande dans certains diocèses (1). De temps à autre on donne aussi le baiser de paix, mais de diverses manières. Tantôt c'était le célébrant qui baisait la *paix* ou le crucifix dans le missel, et qui la faisait présenter ensuite à toute l'assistance (2) ; tantôt le célébrant baisait le fiancé, celui-ci la fiancée, et enfin un clerc les invités (3).

La messe est le couronnement du culte chrétien et par conséquent aussi l'apogée de la célébration du mariage. Quand les époux sont vraiment chrétiens, ils s'offrent à Dieu comme un sacrifice vivant; ils déposent toute haine et demandent à achever dans le Christ et avec le Christ le pèlerinage de la vie.

La messe terminée, les époux se disposent à quitter l'église. Dans beaucoup de localités l'usage est de leur dire encore un adieu, comme à des amis que l'on va quitter.

13. On leur offre du pain et du vin, ou du vin seulement, ou une hostie brisée. Plusieurs rituels, dans Martène, contiennent la distribution du pain et du vin. Le Rituel de Châlons et celui de Limoges veulent que le prêtre dise en même temps à l'époux : « Prenez et donnez à votre épouse, et, lui faisant bonne part et loyauté que voulez qu'elle vous fasse, demeurez en paix. Dieu demeure avec vous. » L'époux est rappelé par là à partager loyalement son pain et son amour avec sa femme. Un missel de Paris qui remonte à quatre cents ans exige que la distribution se fasse à la porte de la maison des époux, et que ceux-ci mangent du pain et boivent du vin qu'on leur offre.

La distribution du vin, que connaissent les Grecs (1) et les Russes (2), et qui est en usage dans beaucoup de contrées d'Allemagne, est le symbole du vœu que forme l'Église pour le bonheur des époux et pour qu'un saint amour soit leur héritage. Le prêtre dit aux époux en leur versant à boire, dans le Rituel d'Augsbourg (3) : *Bibe amorem S. Joannis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.* Les Grecs brisent immédiatement le verre dans lequel les époux seuls ont bu; ils expriment par là que l'amour qui les lie exclut toute autre personne (4). C'est aussi le sens de l'usage indiqué par un ancien Rituel de Limoges, consistant à rompre une hostie et à en donner une moitié à chacun des époux.

14. Les époux et les invités quittent l'église (suivant un Pontifical manuscrit d'Arles remontant à plus de cinq cents ans, le prêtre conduisait les époux par la main jusqu'à la porte de l'église et les quittait en disant : *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, ambulate in pace*), et le cortége se rend solennellement au lieu du repas de noces, *convivium nuptiale.*

De tous temps et chez tous les peuples on s'est plu à célébrer les noces par un banquet (5). Le Christ lui-même accepta une invitation à un festin de ce genre (6). L'opinion bienveillante de l'Église, qui veut que l'homme se ré-

(1) Goar, *Euchol.*, fol. 398. *Act. Eccl. Mediol.*, p. 4; *Instr. matrim. Rit. Bamb.*, ann. 1774.
(2) *Rit. Paris.*, ann. 1697. *Rit. Leod. Conc. Varn.*, ann. 1610.
(3) *Pontif. Lyr.*, ann. 700. *Missale Redon.*, ann. 800. Goar, fol. 393.

(1) Goar, fol. 398.
(2) Muralt, p. 183.
(3) 1764.
(4) Goar, *Euch.*, fol. 398.
(5) Cf. *Genèse*, 24, 54. *Juges*, 14, 10. *Tob.*, 9, 12.
(6) *Jean*, 2.

jouisse dans le Seigneur, approuve cet usage. C'est pourquoi on voit dans tous les temps les prêtres y prendre part, et les évêques ne le défendre que là où des danses et des discours inconvenants, etc., troublent l'innocence d'une fête légitime(1). L'usage qui se rencontre par-ci par-là de faire bénir les mets et les vins de ces repas par le curé prouve qu'il y assistait(2).

15. Lorsque le Chrétien se réjouit il n'oublie pas les pauvres ; aussi pense-t-on souvent aux pauvres le jour des noces (3). Il y a une foule d'usages qui le prouvent et qui en proviennent. Tertullien (4) parle de la distribution de petits pains ou de fragments de pains; les Pontificaux de Lérins et d'Amiens, dans Martène, de la distribution de quelques denrées. Dans l'Allemagne septentrionale on donne également de l'argent aux pauvres(5), et dans la basse Bavière des gâteaux, qu'on jette au peuple durant la marche du cortége ou de la maison où a lieu le banquet. Ailleurs on prépare le matin de la noce un repas simple pour les pauvres. Ailleurs les paranymphes ou la fiancée placent à côté du crucifix, qu'elle baise durant la messe, de l'argent et d'autres présents (une cravate noire, un citron avec du romarin et des gâteaux) pour les ecclésiastiques et les servants de messe. D'autres fois les gens de l'église ferment les portes, au moment où le cortége va sortir, avec un ruban, pour les inviter à faire une aumône. En Suisse on leur barre le chemin avec des bâtons dans le même but(6).

(1) Cf. *Conc. Laod.*, ann. 372, c. 54. *Conc. Agath.*, ann. 506, c. 39. *Conc. Venet.*, ann. 465, c. 11. *Regino*, l. I, c. 1, n, 60. *Conc. Aquisgran.*, ann. 816, c. 83.

(2) *Pontif. Ambian.*, ap. Mart., ord. 9. *Cod. Victorin.*, ap. Mart. *Rit. Ratisb.*, ann. 1662.

(3) Cf. Chrysost., *hom.* 12 *in Ep. ad Coloss.*

(4) *De Monogam.*, c. 11.

(5) Augusti, *Memor.*, t. IX, p. 334.

(6) Marzohl, *Lit.*, p. III, p. 583.

16. Enfin, après le repas de noce, la cérémonie se termine souvent par une conduite solennelle de l'épouse jusqu'à la maison de l'époux. C'était la coutume des Juifs, comme le prouve la parabole des dix vierges. S. Chrysostome (1) et S. Jérôme (2) connaissent aussi cette coutume ; seulement on voit que de leur temps cela ne se passait pas sans scandale(3). Dans les temps plus récents un synode d'Ermeland de 1610(4) et un concile de Cologne de 1651 (5) en ont parlé. Cette conduite a lieu la nuit; les jeunes filles accompagnent la fiancée avec des flambeaux allumés. Les inconvénients qu'entraîne ce cortége, qui a lieu au milieu de la nuit, et auquel prennent part tous les conviés, mariés ou non, hommes et femmes, jeunes et vieux, sont probablement la cause pour laquelle en beaucoup d'endroits on a abandonné cet usage, et on laisse les époux rentrer seuls ou accompagnés seulement par un petit nombre de personnes.

17. Autrefois, lorsque les époux étaient arrivés dans leur demeure, on les conduisait solennellement au lit nuptial; c'était probablement l'office des paranymphes. L'Église elle-même intervenait ici. Ainsi, nous lisons, dans un vieux Missel de Paris qui remonte au delà de quatre cents ans, que le prêtre se tenait debout devant le lit nuptial, dans lequel les époux étaient assis ou couchés, bénissait le lit et l'encensait, ainsi que les nouveaux mariés. Il en était de même à Amiens ; seulement le fiancé était assis à la tête, la fiancée au pied du lit. La *Benedictio thalami* des anciens rituels est un reste de cet usage, qui, tout en pouvant être par-

(1) *Hom.* 12 *in Ep.* I *ad Cor.*

(2) *Ep.* 123, al. 11, *ad Ageruch.*

(3) *Hom.* 12 *in Ep.* I *ad Cor.*

(4) Cap. *de Matrim.*

(5) P. IV, c. 26.

faitement justifié, présentait quelque chose de choquant, vu la faiblesse humaine.

Quand on veut aujourd'hui faire bénir le lit nuptial, on s'y prend d'avance. C'est, en effet, ce qu'ordonnèrent le Rituel de Strasbourg de 1742 et quelques autres rituels français. D'après celui de Strasbourg, le prêtre se rend le matin du jour des noces dans la maison des futurs époux; il s'approche, accompagné de plusieurs personnes respectables, du lit des époux, devant lequel ceux-ci se trouvent agenouillés; il les asperge, ainsi que le lit, et prononce les bénédictions du Rituel, asperge encore une fois le lit et l'assistance et lui adresse quelques paroles.

Une étude attentive de tous ces usages prouve qu'on a surtout en vue ceux qui se marient pour la première fois, ou un couple dont au moins la fiancée n'a pas encore été mariée. Le cortége solennel de la fiancée, les bénédictions, la rentrée dans la maison conjugale, le service des paranymphes n'ont toute leur signification que dans ce cas. Comment, à une époque où ceux qui se mariaient pour la seconde fois n'obtenaient pas même les prières de l'Église, où la formule de bénédiction sacerdotale était encore inconnue (1), où même les secondes noces étaient canoniquement punies, comment les époux se seraient-ils rendus en cortége solennel à l'Église? Cependant il arriva, avec le cours du temps, que des personnes procédant à de secondes noces célébrèrent leur union, hors de l'Église, au milieu de toutes les solennités qui accompagnent le mariage des monogames. Ainsi le concile de Néocésarée de 314 (2) parle déjà du repas de noces des bigames et défend aux prêtres d'y assister. Aujourd'hui même les bigames se rendent processionnellement à l'église, où le prêtre prononce la formule d'union et supplée à la bénédiction par d'autres prières. Cet usage existe chez les Arméniens, puisque la bénédiction n'est interdite que pour les trigames (1). Le Sacramentaire gallican renferme une formule de bénédiction pour les bigames, et l'on voit au neuvième siècle le Grec Théodore Studite se scandaliser de ce que dans Constantinople des bigames portaient la couronne sur l'épaule (*Epist. ad Naucrat.*).

F.-X. SCHMID.

(1) Cf. Schmid, *Liturg.*, 3e édit., t. 1, p. 504.
(2) C. 7.

MARIAGE (JOUR DU) **CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX ET LES JUIFS MODERNES.**

Chez les anciens Hébreux les unions conjugales étaient en général conclues non par les parties intéressées elles-mêmes et suivant leur libre penchant, mais par leurs parents. D'ordinaire le père cherchait une femme pour son fils et l'achetait du père de celle-ci. Le prix d'achat, מֹהַר, différait; dans certains cas le minimum en était légalement fixé à 50 sicles d'argent (2) et arrêté dans le contrat de mariage conclu par les parents (3); ce contrat ne fut rédigé par écrit que dans les temps postérieurs (4). Assez souvent on renonçait au prix d'achat (5), et parfois la fille apportait une dot (6). Dès que le contrat était conclu commençait le temps des fiançailles, durant lequel la fiancée était déjà considérée comme la femme du futur époux. Le temps des fiançailles écoulé on célébrait la noce, חֲתֻנָּה (7). Le fiancé, חָתָן, accompagné par quel-

(1) *Legat. patr. Armen. Michael.*, ap. Raynald., ann. 1564, n. 52.
(2) *Deutér.*, 22, 29.
(3) *Genèse*, 31, 14; 34, 11 sq.
(4) *Tob.*, 7, 13 sq.
(5) *Genèse*, 24, 50 sq. *Juges*, 1, 21 sq. I *Rois*, 18, 25.
(6) III *Rois*, 9, 16. *Tob.*, 8, 21.
(7) *Cantiq.*, 3, 11.

ques jeunes gens de son âge, מֵרֵעִים (1), υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος (2), se rendait dans la maison de la fiancée, כַּלָּה, et venait la chercher au son de la musique (3) et des cantiques sacrés (4). La fiancée paraissait dans une parure solennelle, mais voilée (5), suivie de ses compagnes, et le cortége se mettait en marche, le plus souvent la nuit, à la lueur des lampes (6), que les amis des fiancés portaient fixées au bout de bâtons (7). On célébrait alors le repas de noces dans la maison et aux frais du fiancé (8), מִשְׁתֶּה, γάμος. Ce repas, chez les gens riches et de qualité, se renouvelait pendant sept jours (9); on y invitait une foule d'amis et de connaissances (10), qui naturellement s'entretenaient de propos joyeux ; d'où le proverbe : Une conversation joyeuse est le profit d'un repas de noces (11). Le fiancé était plus que tous les assistants parfumé d'huiles précieuses et portait sur la tête une couronne nuptiale (12). On récréait les convives par des chants et de la musique (13) et en leur proposant des énigmes (14).

Il n'y avait pas de bénédiction solennelle et liturgique du mariage proprement dite ; seulement, à la fin du repas, le père du fiancé ou de la fiancée (1), ou d'autres personnes, qui, selon l'occasion, s'y sentaient portées (2), formulaient des vœux de bénédiction en faveur des nouveaux époux, et l'union était conclue par là.

Le soir les nouveaux mariés étaient accompagnés dans l'appartement nuptial (3) par les jeunes gens de la noce, qui devenaient les témoins de la virginité de l'épouse, à défaut de laquelle la jeune femme, s'il n'y avait pas de motifs d'indulgence, était lapidée (4).

La loi ne fixait pas de temps ou de jour particulier pour les noces ; mais on trouve déjà dans la Mischna la défense de les célébrer le samedi et les jours de fête (5), et la fixation de certains jours de la semaine pour les noces des vierges ou des veuves (6).

Les usages suivis par les Juifs modernes, tout en se rattachant à ceux des anciens, en diffèrent sous certains rapports ; ils varient suivant les contrées, surtout dans les parties qui ne reposent pas sur la tradition et sur des prescriptions généralement admises. Le droit de fiancer leurs enfants sans les consulter est encore en partie pratiqué par les Juifs, notamment en Pologne (7).

Les fiançailles ont lieu en général par écrit, par un contrat, כתובה, qui renferme les conditions, les obligations et les prestations auxquelles s'engagent les deux parties. On en trouve une formule dans Selden (8), une autre dans

(1) *Juges*, 14, 11.
(2) *Matth.*, 9, 15.
(3) 1 *Mach.*, 9, 37-39.
(4) *Jérém.*, 7, 34 ; 25, 10.
(5) *Genèse*, 24, 65 ; 29, 23, 25.
(6) *Matth.*, 25, 1 sq.
(7) Jahn, *Archéol.*, I, 2, p. 251.
(8) *Juges*, 14, 10. *Jean*, 2, 9.
(9) *Genèse*, 29, 27. *Juges*, 14, 12-15. *Tob.*, 11, 19.
(10) *Genèse*, 29, 22. *Tob.*, 11, 21. *Luc*, 14, 8. *Jean*, 2, 2.
(11) *Berachot*, 6, *b*. Cf. L. Duckes, *Anthologie rabbinique*, p. 88.
(12) *Cant.*, 3, 11. *Ézéch.*, 16, 12. Cf. Hirt, *de Coronis ap. Ebr. nuptial.* Mader, *de Coron. nupt.*, etc., in *Græv. Thes.*, VIII.
(13) *Jérém.*, 25, 10. Cf. Zorn, *de Carminib. vet. Hebr. nupt.*
(14) *Juges*, 14, 12. Cf. Zorn, *de Antiquo ænigmatum in cœnis nupt. Hebr.*, etc., *usu*.

(1) *Tob.*, 7, 15.
(2) *Genèse*, 24, 60. *Ruth*, 4, 11.
(3) *Tob.*, 8, 1.
(4) *Deutér.*, 22, 13-21. Cf. Winer, *Lexique* I, 590.
(5) Cf. Selden, *Uxor Hebraica*, p. 125.
(6) *Kethub*, I, 1. Cf. Hirt, *de Nuptiis Hebr. et rebus quæ cum istis connexæ sunt*, Iéna, 1746. Hartmann, *les Hébreux au banquet et comme fiancés*, II, 515 sq.
(7) B. Mayer, *le Judaïsme, ses prières, ses usages, ses lois, ses cérémonies*, Ratisb., 1843, p. 286.
(8) *Uxor Hebraica*, p. 96 sq.

le livre נחלת שבעה, dans Bodenschatz (1), en hébreu et en allemand. Les dix articles auxquels le mari s'oblige ne doivent toutefois pas être considérés comme une règle absolue ; ils peuvent être atténués et augmentés, suivant les circonstances et d'un commun accord.

Le mariage ou la noce a lieu pour une veuve un mois, pour une vierge un an après les fiançailles. Huit jours avant la noce les fiancés doivent éviter de sortir de chez eux, et, s'ils sont obligés de sortir, ils doivent être accompagnés, pour n'être pas atteints par l'influence des mauvais esprits (2). La veille du mariage la fiancée doit prendre un bain dans une eau courante. Elle est accompagnée jusque-là par des femmes respectables de sa parenté, tantôt en silence, tantôt avec des chants et des signes de joie. D'ordinaire, ce jour-là, les fiancés s'envoient réciproquement des présents, en général une ceinture, parfois d'autres pièces d'habillement (3).

Le mariage lui-même se célèbre diversement, suivant les pays, et d'une manière plus ou moins conforme aux usages locaux. Il n'est plus un simple contrat de famille ; il est célébré publiquement par le chef de la synagogue ou le rabbin.

Le rabbin, accompagné du chantre, se tient dans la proximité de la synagogue, en plein air, sous un baldaquin, חֻפָּה, qui est porté par quatre jeunes gens. Les gens de la noce se réunissent autour, et le rabbin, ou celui qui le remplace, met les unes dans les autres les mains des fiancés, et pose sur leur tête son talith ou manteau de prière, conformément aux paroles que Ruth dit à son cousin Booz : « Étends ton manteau sur ta servante (1). » Alors suit la formule de bénédiction du mariage, ברכת ארוסין, puis la bénédiction de l'anneau nuptial, que le fiancé met au doigt de l'épouse en disant : הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל.

On lit encore une fois devant deux témoins le contrat de mariage, on bénit un verre de vin ; suivent six autres bénédictions, qui forment ensemble les sept bénédictions appelées שבע ברכות (2). Cela fait, les fiancés et les gens de la noce boivent quelques gouttes du vin bénit, versent le reste à terre, et jettent le verre contre les murs de la synagogue pour le briser, en mémoire de la ruine du temple de Jérusalem. Dans beaucoup de localités c'est le fiancé qui casse le verre.

Le mariage ainsi conclu, et cette cérémonie a lieu d'ordinaire dans l'après-midi, les fiancés étant à jeun, on se rend dans la maison où se célèbre la noce et on s'assied au festin. On fait la prière, on redit les sept bénédictions du mariage, et, quand le repas est terminé, les conviés offrent leurs cadeaux aux nouveaux époux. Alors commencent la musique et les danses, qu'ils appellent מצוה (danse ordonnée), parce qu'il leur est commandé de réjouir les époux et de danser devant eux (3). Aujourd'hui encore, dans les familles aisées, les noces durent sept jours quand l'épouse est vierge, et trois jours si elle est veuve, et à chaque repas, après la prière, on relit les sept bénédictions. Dans le premier cas un des jours tombe nécessairement sur un samedi. Ce jour-là l'époux, le paranymphe et ses parents sont spécialement honorés par

(1) *Organisation relig. des Juifs modernes*, p. IV, p. 109 sq.
(2) Mayer, l. c., p. 290.
(3) Id., l. c., p. 291.

(1) *Ruth*, 3, 19. Mayer, l. c., p. 292.
(2) On les trouve, en hébreu et en allemand, dans Bodenschatz, l. c., p. 125.
(3) Cf. Buxtorf, *Synag. Jud.*, p. 638.

la communauté, en ce qu'on les appelle dans la synagogue à la lecture du chapitre de la Bible du jour, et en ce que le couple nouveau est solennellement introduit dans la synagogue et accompagné au retour (1).

Cf. Bodenschatz et Mayer, l. c., et l'*Encyclopédie* de Hall, s. v°; en outre, l'article MARIAGE CHEZ LES HÉBREUX.

WELTE.

MARIAGE (JOUR DU) CHEZ LES MAHOMÉTANS. *Voyez* MARIAGE CHEZ LES MAHOMÉTANS.

MARIAGE (JURIDICTION DU). Toute juridiction découle de la puissance qu'a une volonté régulatrice et impérative de se faire valoir dans certaines situations sociales. Elle découle par conséquent de la même source que la loi, et suppose les moyens nécessaires pour faire reconnaître et exécuter la volonté exprimée par la loi.

La juridiction dans les affaires de mariage suppose par conséquent la puissance d'exercer une influence décisive sur le rapport des époux ou de ceux qui veulent s'unir par le mariage.

Ce rapport est en partie intérieur, spirituel et moral, en partie extérieur, corporel et réel. Le rapport spirituel et moral est à la fois naturel et religieux, et l'Église exerce sur lui une puissance décisive : 1° en consacrant par ses bénédictions le rapport naturel, en le dirigeant vers son terme véritable, et en le complétant par là même ou en lui refusant cette consécration; 2° en menaçant de ses peines spirituelles les personnes liées par le mariage, ou voulant se lier par cet acte, qui transgressent la loi morale naturelle fortifiée par la religion, ou en les absolvant de ces peines et en les réconciliant avec Dieu.

L'Église a, par conséquent, une juridiction positive dans les affaires de mariage, juridiction qui ressort de la nature de l'Église et de celle du mariage, qu'aucune puissance de la terre ne peut abroger (1), qui ne s'applique qu'au côté spirituel et moral du mariage.

Le rapport corporel et réel des époux est soumis à la puissance de l'État, et il va de soi qu'à cet égard l'Église ne peut faire valoir son autorité qu'en tant que l'État y consent.

L'État, s'il veut être conséquent, ne peut admettre que trois positions à cet égard : ou il refuse toute valeur, toute reconnaissance aux principes et aux décisions de l'Église; ou il abandonne la validité et la reconnaissance de cette autorité à la volonté libre des parties intéressées, avec ou sans restriction; ou, enfin, il reconnaît lui-même les principes et les décisions de l'Église en se les appropriant et en prenant à tâche de les faire observer. Le premier cas fut celui des premiers siècles de l'ère chrétienne, quand l'État ne reconnaissait l'existence de l'Église que pour la persécuter, et quand l'Église n'avait d'autres moyens que ses censures spirituelles pour faire respecter ses principes sur le mariage (2).

De cette situation elle passa presque immédiatement à la situation opposée, la juridiction des évêques sur les causes matrimoniales ayant été reconnue par la loi civile aussi bien dans l'empire d'Orient que dans les royaumes germaniques de l'Occident, et les décisions des autorités ecclésiastiques ayant obtenu force de loi civile, même en ce qui concernait l'état et la fortune des époux et des enfants (3).

(1) Mayer, l. c., p. 297.

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 20, *de Ref.* Bened. XIV, *de Synodo diœces.*, l. IX, c. 9, n. 2-5.

(2) Bingham, *Origines s. antiquitates Eccl.*, l. XXII.

(3) Walter, *Traité élém. du Droit ecclés.*, 9ᵉ édit., § 296. Permaneder, *Manuel du Droit can. germ.*, § 604.

Dans les temps modernes cette situation a été presque généralement modifiée. En France, depuis la Révolution, l'État a promulgué sur le mariage une législation dont l'exécution appartient exclusivement aux fonctionnaires publics, en autorisant les parties intéressées à consulter et à suivre les décisions des autorités épiscopales, sans reconnaître d'ailleurs aucune valeur civile à ces mêmes décisions.

Dans les États germaniques on a été complétement inconséquent : on a laissé subsister en partie l'ancien état de choses ; on a abandonné d'un côté la décision de certaines questions aux autorités spirituelles, en leur attribuant de l'efficacité sur les relations civiles, et, d'un autre côté, on a transféré le droit de décider, même dans des questions de conscience, dans des questions purement spirituelles, par exemple celle du lien conjugal lui-même, aux tribunaux civils.

La voie moyenne de la complète liberté et du respect égal de toutes les convictions religieuses, que nous avons indiquée en second lieu comme possible, n'a encore été suivie nulle part.

Cf. Permaneder, l. c., § 605.

De Moy.

MARIAGE (LÉGISLATION DU). Le mariage a son fondement dans le rapport naturel des sexes, qui est un fait que nous ne pouvons méconnaître, auquel nous ne pouvons rien changer, dont nous devons absolument laisser se dérouler les conséquences nécessaires et naturelles. Le mariage est, par conséquent, d'abord soumis à la loi de la nature, qui sévit contre toutes les volontés arbitraires de l'homme et punit inexorablement tout écart de ses lois, toute opposition à ses intentions, en renversant et anéantissant ce qui se fait malgré elle et contre elle. La première obligation de l'homme, isolé aussi bien qu'en société, est de conformer librement sa conduite à ces lois et à ces vues de la nature, pour se garantir contre les conséquences inévitables d'une opposition stérile. C'est ainsi que tous les peuples civilisés de l'antiquité ont compris leur tâche par rapport au mariage. Ils n'ont pas reconnu comme mariages des unions qui paraissaient contraires à la nature, et ils ont puni ce qui semblait fait au mépris des lois naturelles. Plus leur caractère était pur, plus leur sens était élevé, plus ils furent attentifs aux lois de la nature à cet égard, et plus ils mirent de soin à les respecter et à en assurer l'observation. Aucun peuple ne fut, sous ce rapport, plus consciencieux et plus sévère que les Romains ; nul ne comprit aussi profondément et aussi justement la nature du mariage ; ils le définirent : *Maris et feminæ conjunctio, individuam vitæ consuetudinem continens, omnis vitæ consortium, divini et humani juris communicatio*, et ils eurent soin, dans leurs décisions légales, de conformer à la loi naturelle les conséquences et les effets d'une pareille union une fois contractée par la volonté des parties. Ces conséquences et ces effets étaient très-divers, suivant la condition des personnes qui se mariaient ; mais, quelles que fussent cette condition et les modifications qui en résultaient, la chose, quant à son essence, restait la même, et telle qu'elle était établie par la définition citée.

La volonté des parties décidait du mariage, *consensus facit nuptias*, excepté là où la loi de la nature s'y opposait et rendait cette volonté inefficace. Toute la force du lien conjugal dépendait des mœurs et de l'influence du censeur chargé de les protéger. Le mariage devait être la communauté de *toute* la vie. Les Romains considéraient le lien fondé par le mariage comme sacré, et attachaient le plus grand prix à la pureté de la vie de famille dont il est

la condition; mais ils n'osèrent pas ériger en précepte légal l'exigence, il est vrai naturelle, mais à laquelle la nature seule ne fournit pas les moyens de satisfaire, en vertu de laquelle le lien conjugal est indissoluble. Le divorce, qui fut longtemps inusité, ne fut jamais défendu par la loi civile. Les suites désavantageuses qu'on rattacha plus tard au divorce ne furent qu'un palliatif pour protéger les mœurs. Mais la loi morale, dans laquelle la nature parle par l'autorité de la conscience, n'a de force que chez les peuples qui ont conservé des mœurs simples et un sens pur et ouvert; à mesure que ce sens se trouble et s'émousse, la loi naturelle perd sa valeur. Un homme sourd ne peut plus se mouvoir d'après la mesure de la musique, quelque pur et exact que soit le rhythme musical.

Lorsque le luxe et l'orgueil eurent altéré le sens des Romains, la loi de la nature n'eut d'un côté plus d'organe chez eux, et de l'autre côté elle ne put plus être entendue ni révéler sa force que par le châtiment qui naquit directement de la corruption. Comme on s'en était toujours tenu à l'idée seule du rapport sexuel, tel que la nature le présente dans le mariage, la corruption des mœurs s'exprima bientôt dans la loi civile, et il arriva naturellement, une fois que les mariages furent devenus de simples alliances au mois et au jour et eurent dégénéré en purs concubinages, que le concubinat s'introduisit dans la loi civile à côté du mariage.

Ainsi se développèrent une effroyable démoralisation et un désordre effréné dont les proportions gigantesques n'ont nulle part leur équivalent dans l'histoire.

Mais, la Révélation et la mort du Christ ayant substitué le règne de la grâce à celui de la nature, le mariage, que les Romains ne connaissaient que comme un état naturel, devint un état de la grâce, et à la loi de nature fut substituée une loi plus haute, qui, ne résidant plus uniquement dans le sentiment obscur de la conscience, n'étant plus l'objet d'interprétations purement arbitraires, fut proclamée avec autorité par l'Église, et se développa en une série de prescriptions positives que nous nommons le droit conjugal chrétien.

La manifestation extérieure du mariage et son rapport avec la loi civile demeurèrent au fond les mêmes; seulement à la place des lois naturelles, que l'État ne pouvait et n'osait rejeter sans courir à sa perte, parurent des prescriptions positives sur les conditions de la grâce sanctifiante, que le législateur ne peut pas non plus méconnaître sans travailler à sa ruine. C'est le fondement de la législation ecclésiastique ou spirituelle dans les causes matrimoniales.

Le mariage est un sacrement de la nouvelle alliance, un des moyens institués par le Christ pour remédier à la division que le péché a établie dans l'âme humaine, pour réconcilier les hommes entre eux et avec Dieu, et il ne peut devenir tout cela que par la grâce du sacrement; par elle seule il donne à l'humanité l'idéal qu'elle cherche et cherchera toujours dans le mariage. L'Église, dans laquelle les hommes s'unissent entre eux et avec Dieu, étant la source de tous les sacrements, on comprend de soi-même que le mariage ne peut devenir ce qu'il doit être qu'autant qu'il est conclu dans l'Église, suivant l'esprit et la volonté de l'Église. De là vient que de tout temps les Chrétiens ont senti la nécessité de faire autoriser et reconnaître leurs mariages par l'Église, et n'ont pas tenu pour un mariage véritable les unions condamnées par elle et déclarées impuissantes à recevoir la bénédiction que le Christ a attachée au sacrement.

D'un autre côté, l'influence du mariage sur la société humaine était beaucoup trop grande aux yeux de l'Église pour qu'elle ne reconnût pas dès l'origine combien il lui importait de faire, sous ce rapport, sentir son action et sa direction.

Les paroles du Christ et de ses Apôtres sur l'union conjugale constituent la base de toutes les dispositions législatives de l'Église à ce sujet. C'est pourquoi S. Ignace écrit déjà à son disciple S. Polycarpe : « Il convient que les Chrétiens libres et affranchis contractent leurs alliances avec l'assentiment de l'évêque, afin que ces unions aient lieu suivant l'esprit du Seigneur, et non selon la concupiscence. »

Athénagore, au second siècle, donne le témoignage le plus décisif en faveur du pouvoir législatif de l'Église sur le mariage, en disant : « Chacun de nous traite comme sa femme celle à laquelle il s'est marié suivant nos lois. » Tertullien approuve, dans son second livre à sa femme, les mariages « que l'Esprit a formés, que le Sacrifice a confirmés, que la bénédiction a scellés ; » et il remarque ailleurs (1) : « C'est pour ce motif que les mariages secrets, c'est-à-dire les unions qui n'ont pas été d'abord déclarées devant l'Église, courent le danger chez nous d'être considérées comme des adultères et des immoralités. » Les Pères de l'Église expliquèrent et développèrent les passages de l'Écriture sainte qui se rapportent au mariage et veillèrent à ce qu'on suivît leurs interprétations ; les doctrines qui s'en écartaient, telles que celles des Montanistes, des Encratites, des Manichéens, des Hiéracites, des Eustathiens, des Novatiens, des Simonistes, des Nicolaïtes, des Adamites, des Carpocratiens et des gnostiques, furent combattues et condamnées comme des hérésies, et les conciles, notamment ceux d'Elvire (313) et de Néocésarée (314), promulguèrent des décrets et des prescriptions positives sur le mariage.

(1) *De Pudicitia*, c. 4.

Tant que l'Église ne fut pas politiquement reconnue le pouvoir civil ne s'informa pas de ce qu'elle statuait à ce sujet; mais l'Église put facilement se mouvoir dans les limites que traçaient les lois romaines, et elle sut en s'y maintenant faire observer ses prescriptions. Les pieuses convictions des fidèles veillèrent à ce qu'on ne fît pas usage de la faculté légale du divorce ; personne n'avait rien à dire de ce que les mariages que l'Église ne reconnaissait et ne tolérait pas fussent dissous, et l'État n'avait pas le moins du monde à se mêler de ce que l'Église excluait de sa communion ceux qui refusaient de lui obéir.

Il en fut autrement, et ce ne fut pas à l'avantage de l'Église, lorsque les empereurs devinrent chrétiens. Ils cherchèrent à donner une forme chrétienne à leur législation sur le mariage; ils ne voulurent pas édicter des lois spéciales pour les Chrétiens ; ils ne purent pas non plus faire prévaloir d'un coup et partout leurs opinions chrétiennes sur le mariage.

Ils ne purent attaquer que partiellement et peu à peu les mœurs et la législation païennes, et c'est ainsi que pendant longtemps les lois sur le mariage demeurèrent païennes, même sous les empereurs chrétiens. Mais, comme l'empereur était chrétien et montrait partout un zèle actif, les lois qui étaient revêtues de sa sanction passèrent pour des lois chrétiennes ; du moins ceux à qui la sévérité chrétienne était à charge adoptèrent volontiers cette illusion et en profitèrent. La discipline en souffrit d'autant plus que l'Église dut subir et tolérer bien des choses qu'elle ne pouvait autoriser et sanctionner, par égard pour l'empereur et l'opinion publique, à

laquelle elle ne devait pas s'opposer ouvertement et catégoriquement sans une extrême nécessité.

C'est ainsi que bien des dispositions étranges et antichrétiennes passèrent avec le droit romain parmi les peuples germaniques, le droit conjugal étant certainement un des points les plus difficiles à réglementer et à faire admettre chez les peuples convertis au Christianisme. Mais l'Église entreprit cette lutte difficile et la soutint courageusement. Les rois franks, à partir de Charlemagne, lui prêtèrent un puissant concours. Mais plus ses efforts réussirent, plus les principes chrétiens se firent jour, plus la rigueur et la puissance du bras séculier devinrent suspectes.

Les armes propres à l'Église lui suffirent, et elle s'en servit victorieusement contre les princes eux-mêmes, comme le démontra l'histoire du divorce de Lothaire II de Lorraine, de Philippe-Auguste de France, et de beaucoup d'autres, et c'est ainsi que peu à peu la législation et la juridiction dans les causes matrimoniales devinrent tout à fait étrangères à la puissance politique et furent exclusivement réservées à l'Église. Pendant tout le moyen âge l'Église resta en possession incontestée de ce droit exclusif. Le schisme même du seizième siècle n'apporta pas de changement à cet égard dans les pays catholiques, le concile de Trente et les lois de l'empire germanique ayant confirmé l'ancien état de choses. Du côté des protestants Luther, il est vrai, et Mélanchthon déclarèrent dès le commencement que le mariage était une affaire mondaine, dans laquelle le clergé et les gens d'Église n'avaient rien à voir et à réglementer; ce qui ne les empêcha pas de donner au landgrave de Hesse la fameuse consultation sur la tolérance d'un second mariage pendant la durée du premier, et de reconnaître ainsi, par le fait, le côté religieux du mariage et la nécessité de poser des règles ecclésiastiques dans cette matière. La législation du mariage protestant, quoique émanée des souverains, reçut un caractère absolument religieux, car elle fut fondée sur l'Écriture sainte, admise dans les lois et ordonnances ecclésiastiques protestantes, et son maintien fut confié aux consistoires.

Telle fut la situation jusqu'au dix-huitième siècle; alors la haine de plus en plus prononcée de toute autorité religieuse fut poussée au point, d'abord en Prusse, puis dans d'autres pays, qu'on soumit les causes matrimoniales des protestants aux tribunaux séculiers. L'hostilité contre l'autorité ecclésiastique avait déjà, au dix-septième siècle, fait en France du droit de législature en matière de mariage l'objet d'un vif débat. Un parti puissant, dirigé par Launoy, voulut attribuer ce droit uniquement à l'autorité temporelle, en tenant le mariage pour un contrat, ce contrat pour l'objet exclusif de la législation temporelle, et déclarant le sacrement une chose purement accessoire, ajoutée bénévolement par l'Église. L'empereur Joseph II, qui s'appropria cette théorie et qui la fit légalement prévaloir dans ses États, transplanta ce différend en Allemagne, où l'exemple de l'empereur fut plus ou moins logiquement suivi. En France, cette tendance qui, au nom de la philosophie, voulut peu à peu renverser toutes les relations humaines de leur base religieuse, remporta bientôt une victoire décisive, car la Révolution fit non-seulement du mariage, mais de toute la société politique. l'affaire d'un contrat purement humain. La Révolution ne limita pas son triomphe à la France; elle planta sa bannière en 1848 sur la Burg impériale de Vienne. Dès lors, en Autriche et dans toute l'Allemagne, la séparation complète de l'État et de l'Église devint une inévi-

table nécessité, et l'Église ne put plus en appeler au concours du bras séculier pour faire valoir ses prescriptions; mais elle réclama d'une manière d'autant plus énergique l'exécution de ses lois, en vertu même du caractère religieux et raisonnable qu'elles offrent. L'Église libre en appelle à la raison, qui s'appuie sur Dieu. Moins la puissance et l'autorité du législateur sont reconnues, plus il faut que la loi prévale par son caractère raisonnable; plus les liens sociaux se relâchent en particulier, plus le besoin de l'unité se fait sentir en grand et dans l'ensemble; moins les liens matériels maintiennent la société, plus il faut que les liens spirituels et moraux soient efficaces et puissants. C'est pourquoi la législation ecclésiastique du mariage, qui, depuis la Révolution, est beaucoup moins attaquée en France qu'autrefois, n'a rien à craindre non plus de la révolution en Allemagne. Mais on comprend que son autorité ne s'étendra qu'autant que l'influence morale et spirituelle de l'Église s'étendra elle-même, tandis que l'État, pour ne pas livrer les familles aux plus dangereuses perturbations, devra provisoirement établir partout sa propre législation d'après le modèle de l'ancien droit romain et du Code civil français.

On ne peut lui en contester le droit, pourvu qu'il ne prétende pas le faire reconnaître par l'Église, l'obliger à renoncer à ses propres lois et à faire valoir l'autorité des lois civiles par les moyens spirituels qui sont entre ses mains.

DE MOY.

MARIAGE (MESSE DE). *Voyez* MARIAGE (*jour du*).

MARIAGE MIXTE. On entend par là, en général, l'union conjugale de deux personnes de religion différente. Dans un sens plus strict c'est le mariage entre des Catholiques et des sectateurs d'une autre confession chrétienne. Le mariage étant la plus intime communauté qui puisse exister entre les hommes doit nécessairement comprendre la religion; c'est ce que les Romains avaient parfaitement exprimé dans leur définition du mariage, *divini et humani juris communicatio* (1). Les peuples qui n'étaient pas radicalement corrompus dans leurs mœurs et leurs lois reconnurent tous que le mariage est une alliance contractée pour la vie entière, sur laquelle repose la famille et avec elle la société; qu'ainsi il ne peut être fondé que sur la religion; qu'il doit être élevé, par une consécration religieuse, au-dessus de l'agitation des passions humaines et de l'instabilité des penchants naturels. Cependant l'idée complète du mariage ne s'est révélée que dans le Christianisme (2). De même que le Christ est un avec son Église, de même les époux doivent être uns entre eux. Comme le Christ aima son Église et mourut pour elle, ainsi l'homme doit aimer sa femme et se dévouer pour elle; les femmes doivent être soumises à leur mari, comme l'Église est soumise au Christ, non dans le sentiment d'une crainte servile, mais dans celui d'un amour libre et confiant (3). Ainsi l'ancien anathème était levé, et la race humaine était de nouveau consacrée, dans sa source, à la liberté et à la dignité des enfants de Dieu. L'Église, ramenant l'amour à son principe, enseignant et démontrant par le fait que tout amour parmi les hommes n'est pur et durable que lorsqu'il émane de l'amour de Dieu, devait, avant tout, appliquer cette vérité au mariage et établir, comme condition fondamentale de cette union, l'obligation de ne la conclure que dans

(1) § 1. Just., *de Patr. potest.* (1, 9); sq. 1, dig., *de R. N.* (23, 2); sq. 3, § 1, dig., *de Donat. int. vir. et uxor.* (24, 1).

(2) *Voy.* MARIAGE.

(3) *Éphés.*, 5, 23 sq.

le Seigneur, *tantum in Domino*, dit S. Paul. Une union conjugale qui n'est pas fondée sur l'amour de Dieu, qui n'est pas confirmée par lui, ne peut être un mariage véritable. De là, dès les temps les plus anciens, la défense faite par l'Église de se marier avec des infidèles, et le rejet légal de toute union contractée entre des Chrétiens et des Juifs, parce que la différence des convictions du Juif et du Chrétien, qui reposent d'ailleurs sur la même base révélée, consiste précisément dans la haine et le rejet du Sauveur. Mais, comme le mariage est à la fois l'expression de l'union intime des époux et l'institution sociale par laquelle cette union intime s'établit et se réalise, le mariage fut, de tout temps, non-seulement reconnu par l'Église, quand elle pensait que ce but supérieur pouvait être atteint, mais encore envisagé comme la base d'une obligation sacrée pour les époux de persévérer fidèlement dans la communauté établie. Voilà pourquoi elle conseillait la persévérance dans l'union contractée à l'époux juif qui se convertissait au Christianisme tandis que l'autre époux persévérait dans le judaïsme, en vue de l'incertitude du résultat, comme dit S. Paul, c'est-à-dire à cause de la possibilité de ramener à la vérité l'autre époux, ou du moins les enfants. Cette disposition s'appliquait encore davantage à l'époux qui reniait le paganisme, parce qu'en général les païens ne manifestaient pas contre les Chrétiens la haine fanatique qui animait les Juifs. Par le même motif le mariage avec les païens n'était pas aussi rigoureusement et aussi absolument défendu qu'avec les Juifs. On devait éviter tout commerce intime, à plus forte raison toute union conjugale, avec ceux qui, d'accord avec les fidèles dans la foi au Christ, dans l'espérance et dans la charité, s'étaient séparés de l'Église pour des opinions isolées, contraires à son enseignement, de peur qu'ils pussent entraîner dans leur erreur ceux qui vivraient en contact avec eux ; mais l'obligation absolue de persévérer dans ces sortes d'union, quant elles étaient contractées, et, par conséquent, la validité du mariage en lui-même, ne furent jamais mises en doute. Telle fut la doctrine et la pratique unanimes de toute la Chrétienté, doctrine fondée sur les paroles du Christ et des Apôtres, surtout de S. Paul, doctrine confirmée par les écrits des Pères, les décrets des conciles, les décisions des Papes, jusqu'à la fin du septième siècle (1).

Ce fut le concile de Constantinople, *in Trullo*, de 692, qui apporta le premier une modification à cette doctrine, en déclarant, dans son 72e canon, le mariage avec les hérétiques absolument invalide, et en fondant ainsi pour l'Église d'Orient une discipline particulière qui ne fut jamais reconnue par l'Église universelle (2).

Dans l'Église d'Occident, à dater de l'invasion des barbares jusqu'à la réforme du seizième siècle, il y eut peu d'occasions de promulguer de nouvelles décisions sur les mariages mixtes. D'abord l'Église fut enveloppée dans la perturbation universelle et soumise à une puissance aveugle et à une inévitable nécessité. Lorsqu'elle put faire entendre sa voix elle acquit rapidement la prédominance en face du judaïsme, généralement haï et méprisé, en face des restes impuissants du paganisme des barbares et de quelques sectes éphémères qui, en général, ne provoquèrent de nouvelles décisions contre elles ni par la violence de leurs attaques, ni par le danger de la séduction.

(1) De Moy, *Hist. du Droit conjug. chrét.*, p. 76, 195. Kutschker, *les Mariages mixtes*, p. 41-143, 146, 192 sq.

(2) De Moy, l. c., p. 204. Kutschker, p. 143.

Les mariages mixtes, quand ils avaient lieu, tournaient alors plus au profit qu'au détriment de l'Église (1). Quoique le principe qui ordonnait d'éviter ces mariages fût maintenu et fût dans chaque occasion rappelé par les Papes (2), toute la sévérité de la législation de l'Église se tournait contre les mariages avec les Juifs, qui déployèrent une grande activité, au moyen âge, dans le sud de la France et en Espagne, et acquirent une telle importance intellectuelle qu'elle provoqua la vigilance spéciale de l'Église (3). Cependant peu à peu le principe proclamé dans les canons contre les Juifs, savoir qu'entre un infidèle (*infidelis*) et un chrétien il ne pouvait se contracter de mariage véritable, fut compris dans un sens plus général, et l'empêchement dit de la disparité du culte (*cultus disparitas*) prit surtout, à ce qui paraît, sous l'influence de Gratien et sous l'empire de l'habitude, une plus grande extension, en s'appliquant à tous les mariages entre un Chrétien et une personne non baptisée, mariages qui furent tous considérés comme nuls et sans valeur (4).

Le schisme du seizième siècle suscita aussi des luttes difficiles à l'Église sous le rapport des mariages mixtes. Jamais aucune hérésie dans aucun siècle n'avait aussi directement appelé à son aide, dans la lutte contre l'Église, l'incrédulité, l'orgueil et l'égoïsme dont les racines sont dans tout cœur humain; jamais aucune hérésie n'avait été aussi dangereuse, n'avait autant menacé de séduire les esprits et les volontés; jamais secte n'avait attaqué l'Église aussi violemment que le protestantisme. Il n'y eut dont jamais d'hérésie contre laquelle l'Église dut autant prémunir les fidèles, en renouvelant les principes anciens sur les mariages mixtes, que le protestantisme. Les protestants virent un outrage, un amoindrissement de leurs droits civils, dans l'application de ces principes, aussi bien là où ils parvinrent à la domination que là où ils n'obtinrent que l'égalité des droits civils et politiques avec les Catholiques; ils réagirent d'autant plus énergiquement contre cette disposition que leur mélange avec les Catholiques multiplia les conflits de ce genre. Ces conflits étaient doublement difficiles à éviter et à surmonter pour l'Église, par suite de la décision que le concile de Trente avait prise contre les mariages secrets et par la manière vive et souvent extrême dont était débattue, d'après le principe même du protestantisme, la question de la nécessité de l'Église et d'une foi objective et positive, ou, en d'autres termes, la question de la nécessité de l'*unité* intérieure et extérieure du règne de Dieu sur la terre pour le salut de tous et de chacun. Ou ce principe fondamental de la doctrine du salut était ouvertement abandonné par le Catholique qui épousait un protestant, ou il renonçait aux premières obligations de l'amour envers l'autre conjoint et les enfants qu'il en attendait, s'il se mariait dans un autre but et dans un autre espoir que celui de faire rentrer dans le sein de l'Église l'époux dissident et les enfants à naître. Dans la première hypothèse sa démarche était une apostasie tacite; dans la seconde, un grave péché contre la nature et l'essence du mariage lui-même. Dans aucun de ces cas l'Église ne pouvait prêter les mains au mariage, et cependant, en conséquence des décisions du

(1) De Moy, l. c., p. 347. Kutschker, l. c., p. 179.

(2) De Moy, p. 345. Kutschker, § 175, p. 192-204.

(3) De Moy, p. 346. Kutschker, p. 136-143.

(4) *Decret. Grat.*, p. II, c. 28, quæst. 1. Van Espen, *J. C. V.*, p. II, c. 8, n. 4. Walter, *Traité élémentaire du Droit ecclésiast.*, 10e éd., § 306.

concile de Trente, sa coopération pour la conclusion de ces unions était indispensable. Tant que l'Église put agir librement elle dut maintenir que les mariages mixtes entre Catholiques et protestants ne pouvaient être conclus qu'autant que les parties contractantes auraient obtenu dispense, et que la partie protestante aurait donné la solennelle assurance et la garantie certaine que la partie catholique ne serait pas entravée dans l'exercice de sa religion et que les enfants seraient élevés dans la religion catholique. C'est ainsi qu'agirent Clément VIII à l'égard du mariage du duc de Lorraine et de Bar avec Catherine, sœur du roi de France; Urbain VIII à l'égard du mariage de Charles d'Angleterre avec Marie-Henriette de France; Clément XI à l'égard du mariage du comte Philippe-Ernest de Hohenlohe avec une protestante, à l'égard du duc de Deux-Ponts avec une princesse non catholique ; et les Papes crurent ne pouvoir, même avec les réserves faites, donner les dispenses nécessitées par la défense générale des mariages mixtes qu'en vue du bien de l'Église et dans l'intérêt des peuples chrétiens (1).

Mais l'Église n'eut pas toujours la liberté de s'opposer d'une manière absolue aux mariages mixtes ou de prescrire les conditions auxquelles ces mariages pouvaient se faire. Bientôt on vit, dans certaines contrées, l'existence paisible des Catholiques parmi les protestants menacée ; on put craindre que la fidélité même des Catholiques ne vînt à s'ébranler si on maintenait ces conditions ou si on s'opposait absolument aux mariages mixtes. Les Papes, en face d'une pareille extrémité, n'eurent d'autre parti à prendre qu'à abandonner les décisions du concile de Trente sur les mariages (savoir les publications préalables dans l'Église, la présence du curé compétent, ou d'un autre prêtre ayant ses pouvoirs, et celle de deux témoins au moins), pour ne pas exposer le clergé catholique à coopérer à un acte coupable ou à ne faire intervenir cette coopération que comme un acte involontaire, indispensable et inévitable.

Benoît XIV prit la première mesure dans sa *Declaratio cum instructione super dubiis respicientibus matrimonia in Hollandia et Belgia contracta et contrahenda*, du 4 novembre 1741, par laquelle il déclara religieusement valables les mariages mixtes contractés dans les pays désignés sans l'observation de la forme du concile de Trente, mais suivant les lois du pays. Pie VI, Pie VIII et Grégoire XVI eurent recours à de nouveaux expédients par rapport à l'Autriche et à la Prusse, puis à l'égard de la Bavière. Mais, tout en faisant ces concessions, les Papes ne cédèrent que pas à pas devant l'urgence des circonstances et n'accordèrent que ce qui était absolument inévitable. Pie VI autorisa dans les États autrichiens, et plus tard dans le duché de Clèves, le prêtre catholique à laisser contracter en sa présence un mariage mixte, d'après la prescription du concile de Trente, toutefois en omettant les publications ecclésiastiques, qui attesteraient une libre coopération (publication qui fut accordée plus tard à Clèves), et cela hors de l'Église, sans aucune solennité religieuse, et sous la condition que les deux conjoints promettraient par écrit, par serment, en présence de témoins, le conjoint non catholique qu'il laisserait l'autre conjoint libre dans l'exercice de sa religion et qu'il élèverait tous les enfants dans cette religion, le conjoint catholique qu'il persévérerait dans la foi, qu'il élèverait les enfants dans la religion catholique, et qu'il emploierait son zèle à convertir son époux. Pie VII

(1) Kutschker, l. c., p. 204-219.

persista immuablement à n'autoriser les mariages mixtes qu'avec dispense pontificale ou en vertu de pouvoirs pontificaux, et dans le cas seulement où l'éducation de tous les enfants dans la foi catholique serait assurée. Hors de là les prêtres catholiques devaient se refuser à toute coopération à de semblables mariages.

Pie VIII, après une longue résistance, accorda, par son bref *Litteris altero*, du 25 mars 1830, adressé à l'archevêque de Cologne et aux évêques de Trèves, de Paderborn et de Munster, que, lorsque toutes les exhortations, notamment par rapport à la dernière condition, seraient demeurées sans résultat auprès de la fiancée catholique, le curé catholique pourrait procéder aux publications, laisser contracter le mariage en sa présence, mais hors de l'Église (*in loco non sacro*), sans aucune cérémonie religieuse, et en général sans aucun acte dont on pourrait inférer une approbation de l'Église, et qu'il pourrait en insérer l'acte dans son registre des mariages comme un mariage valide; que, du reste, les mariages mixtes contractés sans que les prescriptions du concile de Trente eussent été observées, par conséquent hors de la présence du curé catholique, si d'ailleurs ils n'étaient pas entachés d'un autre motif de nullité, devaient être reconnus comme vrais et valides.

Les mêmes décisions relatives aux publications et au certificat les constatant, à l'assistance passive du curé catholique et à l'insertion dans le registre des mariages, furent appliquées à la Bavière par Grégoire XVI, en cas d'urgence, quand elles sembleraient nécessaires pour éviter un plus grand mal (1).

Ces mesures furent également étendues aux États germano-autrichiens et à la Hongrie (1).

Il faut remarquer que, dans les bans de ceux qui s'engagent à se marier, il n'est pas permis de faire mention de la différence de religion; qu'il n'est pas nécessaire de faire rédiger un acte d'assentiment proprement dit de la part du pasteur non catholique pour procéder au mariage; qu'il suffit de la preuve de la publication des bans, avec l'addition que, sauf la défense relative aux empêchements de la disparité de religion, il n'y a pas d'ailleurs d'autre obstacle au mariage (2).

C'était la concession extrême que l'Église pouvait faire à la force des circonstances et aux instances des gouvernements réclamant en faveur des mariages mixtes. Ce qui prouve, outre les motifs que nous venons d'énumérer, qu'elle n'a jamais agi d'après une mesure arbitraire, mais toujours dans les limites du possible et en cédant ce qui pouvait s'accorder avec l'essence même des choses, c'est que, ni dans le temps de sa puissance la plus illimitée, ni depuis, dans la chaleur du conflit sur les mariages mixtes, elle ne s'est laissée entraîner à déclarer la disparité des confessions chrétiennes un empêchement dirimant, c'est-à-dire un motif de nullité du mariage. Ce que Richter dit à ce sujet dans son *Traité élémentaire du Droit ecclésiastique, apostolique et évangélique* (3), par rapport à quelques contrées d'Italie, est sans fondement (4).

L'Église grecque a, en revanche, maintenu la discipline émanée du concile *in Trullo* et l'a fait notamment valoir contre les Catholiques romains. En

(1) *Instruction*, du 12 sept. 1834, sur l'*Encyclique*, du 27 mai 1832, dans Kunstmann, *les Mariages mixtes*, p. 262.

(1) *Voix catholiques* de Gœlz, t. III, ann. 1841, n. 83, 84, p. 329.

(2) Permaneder, *Manuel du Droit ecclés. cath. germ.*, II, § 653, p. 321.

(3) Part. II, § 273, p. 550.

(4) Devoti, *Just. can.*, t. II, § 141, p. 284.

Russie Pierre-le-Grand, par son ukase du 17 avril 1719 et par celui du 8 août 1721, avait, il est vrai, permis les mariages entre les Grecs dits orthodoxes et les sectateurs des autres religions, mais seulement sous la condition que les fiancés, avant la conclusion du mariage, promettraient par écrit de faire élever leurs enfants dans l'Église gréco-russe.

On sait les peines terribles que la non-réalisation d'une pareille promesse ou la conversion de l'époux russe dit orthodoxe à la foi catholique attire aux époux assez courageux pour obéir à leur conscience. L'ukase du 8 août 1721 fut introduit, en 1832 et 1834, dans les provinces russo-polonaises et dans le royaume de Pologne, comme loi générale, au mépris de ce que c'était précisément la Russie qui, en 1768, avait stipulé la liberté des mariages mixtes avec des Catholiques en faveur des sectateurs de la religion grecque et des dissidents du royaume de Pologne, et qui, dans un acte séparé du 12/23 février 1768, article 2, § 11, avait garanti la disposition en vertu de laquelle, dans les mariages de ce genre, il serait libre aux époux, du moins à ceux de la noblesse, de prendre les dispositions qui leur conviendraient pour l'éducation religieuse de leurs enfants; que, hors cette stipulation particulière, les enfants seraient partagés suivant le sexe et suivraient la religion de leurs parents.

Ces décisions furent maintenues encore durant les années 1776, 1780 et 1812, dans les provinces, autrefois polonaises, tombées sous la domination russe, et auxquelles la Russie avait en outre garanti le maintien paisible de la religion catholique lors de l'acquisition des provinces polonaises en 1773, 1793, 1795 et 1815. L'empereur ajouta à l'ukase du 8 août 1721 que les mariages mixtes entre Catholiques et Grecs dits orthodoxes ne seraient considérés comme valables que lorsqu'ils auraient été bénits par un prêtre russe.

L'évêque de Podlachie et celui d'Augustow réclamèrent vivement contre cette disposition, mais en vain; pour multiplier les mariages mixtes on donnait une dot assez considérable aux pauvres catholiques qui les contractaient, et on permettait même de se remarier aux femmes dont les maris étaient condamnés à l'exil, à un emprisonnement, aux mines ou aux galères, dans le cas où elles contracteraient un mariage mixte ou bien s'obligeraient en se remariant d'élever leurs enfants dans la religion grecque dite orthodoxe.

Cf. Theiner, *Nouvelle Situation de l'Église catholique des deux rites en Pologne et en Russie depuis Catherine II jusqu'à nos jours*, Augsb., librairie de Kollmann, 1841, pages 132, 203, 267, 354, 513-522 : la littérature sur la question des mariages mixtes dans Permaneder, l. c., P. II, p. 316, note *.

DE MOY.

MARIAGE MORGANATIQUE. *Voyez* MARIAGE DE LA MAIN GAUCHE.

MARIAGE (PREUVES DE LA LÉGITIMITÉ DU) ET DE LA NAISSANCE. L'état conjugal s'établit et se prouve canoniquement par les registres du mariage de la paroisse et par d'autres actes authentiques (en France par les registres de l'état civil), ou, à défaut de pièces authentiques, par des témoins. En droit canon, si les parents sont morts, il suffit qu'on puisse établir qu'ils ont vécu comme gens mariés, qu'ils ont été considérés comme tels. Il est aussi d'opinion commune parmi les canonistes que la demande en nullité de mariage est prescrite par la mort d'un des époux et ne peut plus nuire aux droits héréditaires des enfants. Cependant les canonistes varient quant au délai de la prescription de la demande en nullité;

les uns admettent vingt ans, les autres trente, les autres quarante.

La preuve du mariage des parents est en même temps celle de la légitimité des enfants, qui sont légitimes même quand le mariage ne serait que putatif, pourvu qu'il ait été célébré avec les formes de l'Église (1). Les enfants nés avant le mariage sont légitimés par le mariage subséquent, *per subsequens matrimonium*, de plein droit, *ipso jure*, et contre le gré même des parents (2), à l'exception de ceux qui sont le fruit de l'adultère ou de l'inceste (3).

Quand un enfant prétend établir sa légitimité dans une famille, il faut qu'il prouve qu'il est né de la femme qu'il affirme être sa mère, puis que cette femme était unie par le mariage à l'homme qu'il dit être son père, et enfin qu'il a été réellement engendré par cet homme. Le premier point peut s'établir par la possession d'état, par la déclaration des parents, par des témoins (4) et par d'autres moyens; le second point est, dans la règle, prouvé par l'acte de mariage, et, à son défaut, par des témoins qui étaient présents à la célébration du mariage (5); le troisième, par la présomption légale: *Pater is est quem nuptiæ demonstrant.* Le mari est considéré comme le père des enfants nés dans le mariage, tant que le contraire n'est pas démontré par des faits évidents, *evidentia facti*, c'est-à-dire par l'absence, la maladie ou l'impuissance (6). Quand les parents ont une fois reconnu l'enfant, la preuve absolue est acquise à celui-ci contre toute dénégation possible (1), et c'est le tiers qui veut contester cette légitimité qui est obligé de démontrer ce qu'il avance (2).

(1) C. 8, 10, 14, X, *Qui filii legitimi* (4, 17).
(2) C. 1, 6, *eodem.*
(3) C. 1, 6, *eodem.*
(4) C. 10, X, *de Probationibus* (2, 19); c. 3, X, *Qui filii sint legitimi* (4, 17).
(5) C. 12, X, *Qui filii.*
(6) L. XII, dig., *de Stat. hom.* (1, 5); l. III, dig., *De suis et legit. hæred.* (33, 16), et l. 6, dig., *De his gen. sui* (1, 6).

La preuve de la confession religieuse à laquelle on appartient s'établit par les registres de baptême de la paroisse, par des extraits de baptême, par des témoins de l'acte du baptême, par la participation aux sacrements de l'Église, surtout de la Pénitence et de la sainte Eucharistie, qui présupposent le Baptême.

« En droit français les principes sont les suivants.

1° *Preuve du mariage.*

En principe la preuve du mariage ne peut résulter que de l'acte de l'état civil qui en constate la célébration. La possession d'état ne saurait à elle seule y suppléer; mais, jointe à l'existence matérielle d'un acte, elle en couvre les irrégularités, en ce sens que les époux sont respectivement non recevables à s'en prévaloir. (Code Nap., art. 194, 195 et 196.)

Tel est le principe, qui reçoit trois exceptions.

1° Dans le cas où il n'a pas été tenu de registres de l'état civil, ou dans le cas où ils ont été perdus ou détruits, la preuve du mariage peut être faite tant par titres et papiers domestiques que par témoins. (Art. 46.)

2° Le mariage peut être prouvé par suite d'une procédure criminelle, lorsque l'officier public ou toute autre personne est condamné pour avoir falsifié ou détruit l'acte de mariage. (Art. 198 à 200.)

3° Une troisième exception a été introduite seulement en faveur des enfants issus du mariage qui peuvent l'établir par la preuve de leur possession d'état d'enfants légitimes, non contestée par leur acte de naissance, et confirmée par la preuve de la possession d'état d'époux légitimes chez leurs parents.

(1) C. 10, *de Probationib.* (2, 19).
(2) *Arg.*, c. 3, *Qui filii* (4, 17).

2° *Preuve de la légitimité.*

En droit français, comme en droit canon, la légitimité se prouve principalement par la présomption légale attachée à l'état de mariage de la mère : *Pater is est quem nuptiæ demonstrant.* (Art. 312.)

La loi ne fait tomber cette présomption que dans trois cas, où le mari de la mère est admis à désavouer l'enfant, savoir :

1° Quand le mari prouve que, soit par éloignement, soit par impuissance accidentelle, il a été dans l'impossibilité physique de cohabiter avec sa femme pendant le temps qui a couru entre le trois centième et le cent quatre-vingtième jour avant la naissance de l'enfant (art. 301);

2° Lorsque, dans le double cas d'adultère de la femme et de récel de la naissance de l'enfant, le mari justifie par des moyens quelconques sa non-paternité (art. 313);

3° Lorsque la mère est accouchée plus de trois cents jours après la séparation de corps prononcée entre elle et son mari. (Loi du 15 décembre 1850.)

Ces règles ne sont écrites, dans les articles 312 et 313, que pour les enfants conçus pendant le mariage.

Quant à ceux réputés conçus avant le mariage, c'est-à-dire nés moins de 180 jours après la célébration, le mari ne peut les désavouer : 1° s'il a eu connaissance de la grossesse avant le mariage; 2° s'il a assisté à l'acte de naissance et l'a signé ; 3° si l'enfant n'est pas déclaré viable. (Art. 314.)

Tels sont les cas où l'action en désaveu est accordée au mari. Cette action est d'ailleurs soumise à une prescription très-courte. Ainsi le mari doit l'exercer dans les six mois de la naissance s'il est présent sur les lieux; s'il est absent ou trompé, dans les six mois de son retour ou de la découverte de la fraude qui a dissimulé la naissance. — Quant aux héritiers du mari mort avant d'avoir réclamé, le délai de l'action est de deux mois à dater du jour où l'enfant s'est mis en possession des biens de son père ou les a troublés eux-mêmes dans leur possession. (Art. 316, 317, 318.)

Quant aux enfants nés plus de 300 jours après la dissolution du mariage, ils sont réputés conçus après cette époque, et dès lors ne jouissent plus du bénéfice de la règle *pater is est*, etc. Leur légitimité peut donc être contestée. (Art. 315.)

En dehors de la preuve du mariage et de la présomption légale, *pater is est*, la preuve de la filiation légitime se complète par les preuves de l'accouchement de la mère et de l'identité de l'enfant.

A ce point de vue la preuve se fait :

1° Par l'acte de naissance; 2° par la possession d'état (lorsque ces deux preuves sont conformes l'une à l'autre la loi n'admet pas la preuve contraire); 3° par la preuve testimoniale, à laquelle l'enfant est autorisé à recourir lorsque son acte de naissance et sa possession d'état sont contradictoires; mais cette preuve n'est admissible qu'autant qu'elle vient se joindre à un commencement de preuve par écrit ou à des indices graves. La preuve contraire peut être faite. (Art. 323 à 325.)

Les tribunaux civils sont seuls juges de ces questions, et l'action criminelle en suppression d'état ne peut commencer qu'après le jugement définitif au civil. C'est une dérogation à la règle que *le criminel tient le civil en état.* (Art. 326 et suiv.)

L'action en réclamation d'état est imprescriptible pour l'enfant. (Art. 328.) »

Cf. Walter, *Droit canon*, §§ 317, 318, p. 657; Permaneder, *Droit canon*, § 658, t. II, p. 332, et § 205, t. I, p. 289; Knopp, *Droit conjugal*, I, 134; Co-

varruv., *Didac. opp. omnia*, Col. Allobr., 1679, P. II, c. 8, § 3, p. 276.

EBERL.

MARIAGE (PROMESSE DE) ou *Fiançailles* (1). Autrefois on appelait fiançailles, *sponsalia*, la déclaration que faisaient deux personnes de sexe différent de l'intention qu'elles avaient de se marier, et on distinguait cette promesse en *sponsalia de præsenti* et *sponsalia de futuro*, suivant qu'elle avait pour but un acte dont la réalisation était ou prochaine ou remise dans l'avenir. La première promesse formait un lien réel, indissoluble, sacramentel (2); la seconde fondait un droit mutuel à un mariage futur et à l'obligation de la fidélité, excluant toute autre promesse de mariage sous peine d'infamie et de pénitence ecclésiastique. C'est celle-ci que, depuis le concile de Trente, on appelle spécialement fiançailles, *sponsalia*. Pour qu'une pareille promesse soit obligatoire il faut que les contractants soient capables de s'obliger et qu'un mariage entre eux soit possible. Il faut par conséquent qu'ils aient la capacité physique de remplir le but du mariage futur et la faculté morale de se lier entre eux. La promesse d'une personne à jamais incapable d'une cohabitation conjugale serait par conséquent invalide si l'autre partie n'exprimait formellement qu'elle entend contracter une pareille union. Mais les promesses des mineurs (sauf au-dessous de 7 ans, parce que jusque-là on n'admet pas qu'il y ait le discernement nécessaire) ne sont nullement invalides; seulement le mineur devenu *pubère* est libre de revenir sur sa promesse (3).

Il en est de même des promesses de mariage que des parents font pour leurs

(1) *Voy.* MARIAGE (empêchements de), n° 4.
(2) *Conc. Trid.*, sess. VII, c. 1.
(3) C. 7, 8, X, *de Desp. impub.* (4, 2).

enfants. — Comme les fiançailles sont de vrais contrats conventuels, leur validité exige tout ce que ces contrats supposent en général, par conséquent :

1° Une déclaration nette et catégorique du consentement;

2° Une déclaration positive par rapport à la personne qui doit être épousée;

3° Une promesse réciproque, *promissio et repromissio futurarum nuptiarum;*

4° Un consentement sérieux, et non pas simplement apparent et irréfléchi. Si un homme a entraîné une fille à cohabiter avec lui en lui promettant de l'épouser, il est obligé de l'épouser réellement s'il ne peut faire valoir des motifs graves de refus (1).

Ces motifs sont :

a. Une trop grande différence de condition, si elle était connue de la jeune fille et si la promesse n'a pas été faite de telle sorte qu'un homme raisonnable, à la place de la jeune fille, aurait été trompé;

b. La facilité qu'aurait eue la jeune fille de reconnaître, d'après les paroles et la conduite du séducteur, la fausseté et la perfidie de ses promesses;

c. Le cas où la jeune fille s'est faussement fait passer pour vierge;

d. D'autres motifs qui annuleraient des fiançailles sérieuses.

Quant à la forme de la déclaration elle n'importe pas, pourvu qu'on en puisse positivement conclure l'intention (2). C'est pourquoi des fiançailles peuvent se conclure expressément ou tacitement par des actes positifs, verbalement ou par écrit, en personne ou par des fondés de pouvoir spéciaux. Il n'est pas nécessaire de démontrer qu'il faut que le consentement soit libre de toute erreur, de toute contrainte ou de toute crainte, et que sous ce rapport les prin-

(1) C. 1, 2, X, *de Adulter. et stupro* (5, 16).
(2) C. 7, caus. 30, quæst. 5; c. 23, 25, X, *de Sponsal.* (4, 1).

cipes concernant le mariage sont absolument applicables (1).

La question de savoir si, pour la validité de la promesse de ceux qui sont encore sous la puissance paternelle, le consentement des parents, et surtout celui du père, est nécessaire, est controversée parce qu'on a appliqué à la promesse des principes qui ne valent que pour le mariage. L'Église n'est jamais entrée en contradiction avec les lois civiles exigeant le consentement des parents (2). Le consentement à une promesse de mariage peut aussi se faire sous condition. Il faut cependant remarquer, quant à ces conditions (de temps, de mode), que parmi les conditions moralement impossibles on distingue celles qui ne se rapportent qu'à la promesse et celles qui se rapportent proprement au futur mariage, par conséquent celles qui sont calculées pour le temps qui précède et celles qui sont calculées pour le temps qui suit le mariage. Les premières seules, si elles sont affirmatives, rendent la promesse invalide, ou l'annulent, si elles sont négatives, quand on agit contrairement à ces conditions ; les dernières, au contraire, qui ne s'opposent pas à la conclusion du mariage, sont considérées comme non avenues (*propter favorem matrimonii pro non adjectis*). Des conditions physiquement impossibles, si elles sont affirmatives, rendent la promesse invalide ; si elles sont négatives, elles sont considérées comme non avenues. Si le temps est déterminé, il est bien entendu qu'il faut attendre que le délai soit écoulé. Si on a promis une prestation quelconque, le défaut de réalisation suffit pour annuler la promesse de mariage (3).

La promesse de mariage peut être ratifiée et garantie par un serment. On

(1) *Voy.* CONSENTEMENT DES ÉPOUX.
(2) *Voy.* CONSENTEMENT DES PARENTS.
(3) C. 3, X, *de Condit. adpos.* (4, 5).

ne peut convenir de peine en cas de non-accomplissement de la promesse (1); mais, en revanche, on peut donner des arrhes, *arrha sponsalitia*, des cadeaux de fiançailles, *sponsalitia largitas*, et en cas de non-réalisation de la promesse ils sont perdus pour la partie coupable en faveur de la partie innocente. Suivant le droit romain on ne peut intenter devant le juge civil une action pour l'accomplissement d'une promesse de mariage ; mais suivant le droit canon l'action est reçue devant le juge ecclésiastique. Toutefois le juge ecclésiastique ne peut prononcer que des censures ecclésiastiques contre celui qui se soustrait injustement à la réalisation de sa promesse (2).

Si ces censures demeurent sans résultat il ne reste qu'à réclamer une indemnité raisonnable, et c'est seulement dans le cas où celle-ci n'est pas payée, ou dans le cas où la cohabitation s'est ajoutée à la promesse, que, suivant l'opinion des anciens canonistes, on peut avoir recours à une contrainte absolue. Mais les textes du droit (3) canon ne sont pas favorables à cette opinion (4). L'obligation d'indemniser par une dot convenable la partie lésée par le non-accomplissement de la promesse, sans qu'il y ait de motif suffisant, est déduite de c. 3, X, *de Donat. int. vir. et uxor.* (4,20).

D'après le droit canon les motifs légitimes de retirer sa promesse sont :

1° La violation de la fidélité des fiançailles de la part de la partie adverse (5) ;

2° Des changements dans la position de l'autre partie, tels que, s'ils s'étaient présentés plus tôt ou s'ils avaient été

(1) Richter, § 271, note 19.
(2) C. 2 et 17, X, *de Sponsal.* (4, 1).
(3) C. 2, 10, X, *de Spons.*
(4) Cf. Bœhmer, *Jus Eccles. protest.*, l. IV, t. I, § 55 sq.
(5) C. 25, X, *de Jurejur.* (2, 24); c. 5, X, *de Sponsal.* (4, 1).

connus, celui qui se retire n'aurait évidemment pas fait la promesse de mariage. Parmi ces changements on compte la perte de qualités qui, lors de la promesse, étaient tacitement supposées comme des conditions naturelles et nécessaires au consentement (1). Tel est aussi l'effet d'un acte illicite et déraisonnable d'un des fiancés, en suite duquel un mariage heureux n'est pas probable (2); même un amoindrissement essentiel dans la fortune d'une des parties, qui menacerait l'existence domestique des futurs époux, peut, d'après l'opinion commune, justifier le refus de l'autre partie.

Les fiancés, parvenus à l'âge de puberté, sont libres en tout temps d'annuler d'un consentement mutuel la promesse de mariage, même lorsque la promesse a été ratifiée par serment (3). Quelques canonistes seulement sont d'avis que, dans ce dernier cas, les parties doivent d'abord être dégagées de leur serment par une sentence judiciaire.

Enfin la promesse devient infructueuse par elle-même lorsqu'une des parties entre dans un couvent, reçoit les ordres majeurs, lorsqu'un empêchement dirimant intervient ou se révèle entre les deux parties, lorsqu'une condition résolutive se présente ou qu'une condition suspensive ne se réalise pas (4).

« En droit français les promesses de mariage n'ont plus d'effet obligatoire ou prohibitif. Le Code est muet sur ce point. On admet seulement que l'inexécution d'une promesse de ce genre peut, dans certaines circonstances, motiver une action en dommages et intérêts. »

DE MOY.

MARIAGE PUTATIF (*matrimonium putativum*). On nomme ainsi le mariage nul par suite d'un empêchement dirimant, mais qui a été contracté de bonne foi, au moins par une des parties. Cette bonne foi est légalement présumée quand le mariage est contracté publiquement; elle a pour conséquence de donner au mariage purement putatif les effets d'un mariage véritable et valide pour les époux et pour les enfants (1); mais, du moment où l'empêchement existant est connu par les soi-disant époux, ils doivent s'abstenir de tout commerce conjugal, et demander soit la séparation, soit la validation de leur union par la voie des dispenses.

S'ils ne le font pas, les enfants procréés après coup, et lorsque les parents ne sont plus de bonne foi, sont réputés illégitimes (2). Si le mariage est dissous les effets d'une union légitime cessent par la publication du jugement de nullité, et les soi-disant époux rentrent dans la situation où ils étaient avant la conclusion de leur union. Que si le motif de nullité est mis de côté par une dispense, il faut que le consentement mutuel soit renouvelé, c'est-à-dire que la déclaration du consentement conjugal soit faite de nouveau, sans toutefois que, suivant le droit canon, il soit nécessaire de célébrer derechef le mariage.

« En France cette matière est réglée par les art. 201 et 202 du Code Napoléon.

Le mariage putatif est celui qui a été contracté de *bonne foi*, au mépris d'une

(1) C. 2, X, *de Jurejur.* (2, 24); c. 25, *eod.*; c. 3, X, *de Conjug. lepros.* (4, 8).

(2) C. 5, X, *de Sponsal.* (4, 1). L. V, cod., *de Sponsal.* (5, 1).

(3) C. 2, X, *de Sponsal.* (4, 1).

(4) C. 1, X, *de Cler. conjug.* (3, 3); c. 7, X, *de Convers. conj.* (3, 32); c. 31, X, *de Sponsal.* (4, 1); c. 12, X, *de Despons. impub.* (4, 2); t. X, *de Sponsa duor.* (4, 4).

(1) C. 2, 8, 14, 15, X, *Qui filii sint legitimi* (4, 17).

(2) C. 3, § 1, X, *de Cland. despons.* (4, 3).

cause de nullité ignorée des époux ou de l'un d'eux.

Cette condition de bonne foi est nécessairement une question de fait et d'appréciation. Il nous semble qu'elle seule doit suffire toutes les fois qu'il ne s'agit pas d'un mariage radicalement inexistant, et d'autre part qu'elle est seulement requise au moment de la célébration.

Quant aux effets du mariage putatif ils doivent être examinés successivement :

1° A l'égard des enfants.

Les enfants sont réputés légitimes lors même que la bonne foi n'a existé que chez un seul des deux époux.

Le mariage putatif a-t-il pour effet de légitimer, comme le mariage valable, les enfants issus d'un commerce antérieur? Nous le pensons, hors le cas où il s'agirait de filiation adultérine ou incestueuse.

2° A l'égard des époux.

Le principe est que les effets du mariage n'existent qu'au profit de celui des époux qui a été de bonne foi. (Art. 202.)

L'application de cette règle est assez délicate; mais elle ne touche en général qu'à des questions d'intérêt pécuniaire, en dehors du sujet de cet article.

3° A l'égard des tiers.

A ce point de vue le mariage putatif a tous les effets du mariage valable. »

Cf. Hertius, *de Matrimonio putativo,* Giess., 1690; Westphal, *de Veris Casibus matrimonii putativi*, Halæ, 1758.

De Moy.

MARIAGE (SECOND), *secondes noces*. Le mérite que l'Église a de tout temps attribué à l'abstinence des œuvres de la chair, le profond respect qu'elle a professé en même temps pour le lien conjugal une fois contracté, et la sévérité avec laquelle elle a toujours maintenu le principe de l'indissolubilité du mariage et de la fidélité exclusive des époux, l'ont nécessairement amenée à voir d'un œil défavorable ceux qui se remarient, c'est-à-dire qui, après que la mort a rompu une première union, convolent en *secondes noces*. Cette défaveur alla si loin durant les premiers siècles que ceux qui se remariaient non-seulement étaient soumis à une pénitence canonique, et qu'aucun prêtre ne devait célébrer les mariages de ce genre, mais que des hommes tels qu'Athénagore et S. Irénée considérèrent les secondes noces comme un adultère pallié (1).

L'Église d'Orient se prononça toujours très-vivement contre les secondes noces, si bien qu'on crut devoir sévir par des dispositions civiles contre elles, et que le quatrième mariage de Léon le Philosophe excita une agitation telle qu'elle eut pour conséquence l'annulation de ce mariage (2).

L'Église d'Occident, à l'exemple de S. Augustin, et d'après le sens du huitième canon du concile universel de Nicée, vit la chose d'une manière plus indulgente et voulut qu'on opposât aux secondes noces, non la force extérieure, mais la puissance de la persuasion, non une condamnation absolue, mais les considérations tirées des avantages d'une plus grande sanctification que procure la continence (3). C'est pourquoi, en pratique, les anciennes prescriptions relatives à une pénitence imposée dans ce cas furent abrogées, et l'Église ne fit plus connaître sa répugnance aux secondes noces ou à d'autres mariages subséquents qu'en ne renouvelant pas la bénédiction nuptiale

(1) Athenag., *Legatio*, § 22. Irenæus, l. V, c. 17.

(2) Vide *Cotelerii Not. in Hermæ Pastorem lib. IV*, l. II, p. 87 sq., et Const., *Ep. Rom. Port.*, l. III, c. 2, p. 275 sq. Basil. Maced. et Leo Philos., *Nov.* 90.

(3) August., *de Bono viduitatis*, c. 12.

dans ces circonstances (1). Cette disposition elle-même est restreinte dans beaucoup de diocèses au cas où la fiancée est une veuve (2).

On comprend d'ailleurs qu'on ne peut procéder à un second mariage ou à un mariage ultérieur avant que la mort de l'époux précédent soit bien constatée. Une absence prolongée, la captivité ne suffisent pas, quoiqu'il puisse en résulter, en les combinant avec d'autres circonstances, une présomption raisonnable de la mort (3).

Dans le cas d'une erreur le mariage avec celui qui était cru mort doit être rétabli (4).

En France la loi civile admet les seconds mariages ; elle impose seulement à la femme l'obligation de mettre un espace de dix mois au moins entre la dissolution du premier mariage et la célébration du second, disposition fondée sur un double motif de décence publique et de certitude de paternité en cas de grossesse et d'accouchement posthume. (Art. 228, Code Napoléon.)

L'art. 1098 du Code restreint aussi dans des conditions particulières le droit de disposer entre époux, en cas de second mariage et d'existence d'enfants d'un premier lit.

De Moy.

MARIAGE SECRET, CLANDESTIN, OU DE CONSCIENCE. Le concile de Trente (5) a rejeté les mariages secrets, en déclarant les Catholiques incapables de conclure un mariage autrement que par la déclaration de leur consentement mutuel devant le curé compétent ou un autre prêtre ayant le pouvoir nécessaire, et devant deux ou trois témoins, après la publication préalable des bans. Depuis lors la clandestinité, *clandestinitas*, constitue un empêchement dirimant. La publicité ordonnée par le concile n'a pas d'autre but que de faire déclarer d'une manière certaine et non équivoque le consentement des époux devant l'Église, c'est-à-dire devant son légitime représentant. Les bans n'ont d'autre motif que de faire découvrir plus facilement les empêchements, s'il y en a. C'est pourquoi, dans certains cas, l'évêque peut, mais seulement en faveur de personnes d'un haut rang et pour des causes très-graves (*ex causa gravi, urgenti et urgentissima*), dispenser des publications et permettre, après avoir reçu l'assurance par serment des époux qu'ils ne sont liés par aucun autre lien, que le mariage se fasse en secret par le curé ou un prêtre délégué, et devant deux témoins ou deux amis intimes tenus au silence. Dans ce cas les noms des contractants sont inscrits dans un registre spécial et ne sont indiqués dans le registre public de la paroisse que sous un nom couvert ou simulé, *tecto vel ficto nomine.*

Benoît XIV, Const. *Satis vobis, etc.*, de 1741 ; Permaneder, *Traité du Droit ecclés. cath.*, § 656, 2.

De Moy.

MARIAGE (SERMON DE). *Voyez* SERMON DE MARIAGE.

MARIANA (JEAN), historien, né à Talavéra, dans le diocèse de Tolède, en 1537, entra en 1554 dans la Compagnie de Jésus. Il acquit rapidement une grande renommée, non-seulement comme latiniste, helléniste et hébraïsant, mais comme théologien et historien. Après avoir professé avec éclat à Rome (1561), en Sicile (1565), à Paris (1569), il se retira en Espagne, et

(1) C. 1, 3, X, *de Secund. Nupt.* (4, 21).

(2) Berg, *de la Nécessité de la bénédiction sacerdotale pour le sacrement de Mariage*, Breslau, 1836, p. 32. De Moy, *Hist. du Droit conjug. chrét.*, p.224, 388.

(3) C. 19, X, *de Sponsal.* (4, 1) ; c. 2, X, *de Secund. Nupt.* (4, 21). Cf. Walter, *Droit eccl.*, 9e édit., § 323, note *p*.

(4) C. 2, c. 34, quæst. 1, c. 1, *eod.*; c. 2, X, *de Secund. Nupt.* (4, 21).

(5) Sess. XXIV, *de Reform. matr.*, c. 1.

mourut en 1624, à Tolède, à l'âge de 87 ans.

Nous avons de Mariana :

1° Une *Histoire*, en 30 livres, écrite originairement en latin. Mariana n'avait d'abord publié, en 1592, que 20 livres, qui se trouvent dans *Andreæ Schotti Hispania illustr.*, t. II; puis vinrent 10 autres livres qui s'étendent jusqu'en 1516 (1). Outre l'édition de Tolède, l'édition latine la plus complète de son histoire est celle de Mayence, 1605, et la plus belle et la meilleure est celle de la Haye, 1733, en 4 volumes in-folio. Il parut en 1725, à Paris, en 6 volumes in-4°, une traduction française publiée par le P. Charenton, Jésuite; Mahudel y ajouta une dissertation historique. Mariana traduisit lui-même, mais librement, son histoire en espagnol. La meilleure édition du texte espagnol est celle de Madrid, de 1678, en 2 volumes in-folio, avec une continuation qui va jusqu'à 1678. Pierre de Mantoue, Cohontruel, Ribeyro de Macédo ont fait divers reproches au livre de Mariana, sous le rapport de la chronologie, de la géographie et de l'exactitude, sans pouvoir prouver leurs incriminations. Mariana se distingue par une grande équité et une véritable impartialité. Son style est noble ; il a pris Tite-Live pour modèle.

2° De courtes *Scolies sur la Bible*, in-fol., avec une savante *Dissertation sur les éditions de la Vulgate* et les anciennes traductions de l'Écriture. Cette dissertation se trouve aussi dans l'édition de Ménochius, par le P. Tournemine.

3° Une dissertation *de Ponderibus et Mensuris*, Tolède, 1599.

4° Six *Opuscules*, imprimés à Cologne, 1609, in-folio, parmi lesquels un écrit *de Monetæ mutatione*. Mariana blâma dans cet écrit les nombreuses variations opérées dans les monnaies espagnoles, ce qui le fit mettre en prison.

5° Le fameux écrit *de Rege et regis institutione* (Tolède, 1599, in-4°). Cet écrit parut sans obstacle de la part des autorités religieuses et civiles. Mariana l'avait composé à la demande de D. Garcia de Loaysa (1), précepteur de Philippe III; il devait servir à l'instruction de l'héritier présomptif du trône. La tyrannie y était hardiment condamnée, et l'auteur proclamait la nécessité d'un gouvernement populaire. Cet écrit professait, sur le meurtre des tyrans, des opinions qui pouvaient devenir dangereuses sous plusieurs rapports, mais qui, bien avant les Jésuites, avaient été enseignées par d'autres théologiens.

« Mariana, dit Bayle, exposa par là les Jésuites en général, et ceux de France surtout, aux plus vifs reproches, et les attaques dont ils ont été l'objet ne cesseront pas tant que les historiens continueront à se copier les uns les autres. » L'écrit de Mariana fut condamné par la Sorbonne, et brûlé par la main du bourreau, par sentence du parlement, en 1610. Du reste le général des Jésuites, le P. Aquaviva, avait rejeté les opinions de Mariana relatives au meurtre des tyrans, et sévèrement défendu aux membres de la Société, par un décret spécial, de professer jamais ces opinions, ni publiquement, ni en particulier (2). Il est par conséquent injuste et insensé de les reprocher toujours aux Jésuites.

On attribue aussi à Mariana un écrit qui traite des défauts du gouvernement de la Société de Jésus, *Discursus de erroribus qui in forma gubernationis Societatis Jesu occurrunt.* Cet ou-

(1) Également dans *Schotti Hispan. illustr.*, t. IV.

(1) *Voy.* GARCIA DE LOAYSA.
(2) *Voy.* AQUAVIVA.

vrage parut en éditions espagnoles, latines, italiennes et françaises.

Mariana, dit-on, n'avait pas destiné son manuscrit espagnol à l'impression; mais un Franciscain le lui aurait soustrait en prison, et l'aurait fait, de son chef, imprimer et paraître à Bordeaux (1625). Les Jésuites demandèrent qu'on leur montrât le manuscrit espagnol; mais personne n'ayant pu l'exhiber ils en conclurent que ce livre avait été pour le moins défiguré, et que l'éditeur avait eu de bons motifs pour ne le publier qu'après la mort de Mariana. L'abbé Feller pense (1) que le fond du livre pouvait appartenir à Mariana, qu'il était bien facile à cet auteur d'avoir aperçu ou cru apercevoir des vices dans le gouvernement de la Société, que nul gouvernement n'est sans défauts, et qu'on peut considérer comme le meilleur celui qui a le moins de vices: *Optimus ille est qui minimis urgetur.*

Conf. Balmès : *le Protestantisme comparé au Catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne,* Ratisbonne, 1845.

DUX.

(1) *Dictionn. historique*, t. VI.

MARIE (MIRJAM), la virginale mère de Jésus-Christ, tient dans l'histoire de la Rédemption une place unique. Mais, de quelque intérêt que soit sa vie pour tous les fidèles, quelle que soit la gloire de son nom, l'Écriture nous a conservé peu de chose sur son histoire. Comme dans les documents évangéliques tout se rapporte directement au salut, et comme ce n'est qu'à ce point de vue général qu'ils parlent des personnes mêmes qui ont servi d'instrument à l'œuvre de la Rédemption, ils n'accueillirent également de la Vierge Marie que ce qui était nécessaire pour faire connaître et comprendre le mystère de l'Incarnation de Jésus-Christ. Tout le reste, et notamment le commencement et la fin de sa vie, demeure enveloppé de ténèbres. Les nombreuses légendes des âges postérieurs, et surtout celles des sectes qui attachaient un mérite particulier à la chair et au sang, ajoutèrent une foule de détails au récit succinct des Évangiles. Pour nous, à qui l'autorité ecclésiastique défend d'attribuer aucune valeur de foi aux traditions apocryphes, telles qu'en renferment le *Protoevangelium Jacobi Minoris*, l'*Evangelium Nativitatis Mariæ* (1), nous ne pouvons, pour nous faire une idée de la vie de la Ste Vierge, qu'ajouter aux faits authentiques des Évangiles les rares détails qui se trouvent épars dans les ouvrages des plus anciens Pères de l'Église.

Ce qui importe avant tout, c'est la *généalogie* de Marie, mère de Jésus-Christ. Le premier signe auquel l'Écriture fait connaître le Christ promis et apparu parmi son peuple, c'est sa descendance de David (2), et, comme il est né du sein d'une vierge immaculée, il s'agit de connaître la descendance de sa virginale mère. Il n'y avait aucun doute à cet égard au moment où le Christ parut sur la terre; on savait de science certaine qu'il était fils de David. C'est ainsi qu'il était généralement reçu, salué, honoré (3).

(1) *Codex apocryph. Nov. Test.*, p. I, p. 19 et 66. Le Pape Innocent Ier, dans son *Ep. ad Exuperium Tolosanum*, c. 7, dit: *Cetera quæ sub nomine Matthæi, sive Jacobi Minoris*, etc., *non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda.* Le Pape Gélase, *Decret. de Libris apocr.*, *Collect. Concil.*, ap. Harduin., t. II, p. 941. *Evangelium nomine Jacobi Minoris apocryphum.* Il est peut-être nécessaire de citer ces jugements de l'Église sur cette catégorie d'écritures, parce que, dans les temps modernes, on les a exploités pour rendre les sources historiques du Christianisme suspectes par ce voisinage. L'Église n'en a jamais fait aucun cas. Cf. August., *contra Faust.*, l. XXIII, c. 9.

(2) IV *Rois*, 7, 12. *Ps.* 88, 39; 131, 11. Conf. *Matth.*, 22, 42.

(3) *Matth.*, 9, 27; 21, 15.

La famille à laquelle il appartenait était connue comme une famille de la race de David, et dans le premier Évangile canonique ce témoignage est établi par la nomenclature des ancêtres desquels, à dater d'Abraham et de David, découle la famille de Joseph, l'époux de Marie, de laquelle naquit Jésus, surnommé le Christ. L'Évangile suppose tacitement que la généalogie de Marie est au fond la même que celle de son époux; il l'admet comme bien établie d'après les circonstances données. Cela suffisait pour proclamer Jésus fils de David parmi son peuple, tant que le mystère de sa conception par une vierge ne soulèverait pas de nouveau, parmi les fidèles, la question de sa descendance.

L'obscurité que S. Matthieu laissa planer à cet égard fut dissipée par S. Luc.

La généalogie de S. Luc (1) fait connaître d'une manière certaine les ancêtres de Jésus-Christ du côté de sa mère, par conséquent la véritable famille de celui-ci.

Nous ne ferons qu'une courte observation à ce sujet, pour répondre à la critique qui pense avoir découvert, dans la prétendue désharmonie des deux généalogies, un vice radical des récits évangéliques (2).

Quant à S. Matthieu, on voit évidemment dans quel but il a adopté la généalogie du père putatif de Jésus. C'est sous le nom de Joseph que Jésus fut introduit et reconnu comme descendant de David parmi les Juifs, jusqu'au moment où le mystère de la conception surnaturelle fut dévoilé. Fils de Joseph, il était par là même fils de David. Et au fait ce n'était pas une erreur, dès qu'on admettait, ce qui était alors notoire, que Marie était du même sang que son époux. Toutes ces réserves furent mises de côté par S. Luc. Venant après S. Matthieu, il avait un autre dessein. Après avoir annoncé à ses lecteurs le mystère de l'Incarnation dans le sein de la Vierge immaculée, et avoir rappelé l'apparition divine qui, au baptême, rendit témoignage à la filiation divine de Jésus, il ajoute (1) :

« Et Jésus avait, au moment où il commença à prêcher, environ trente ans, étant le fils, suivant la croyance commune, de Joseph, — qui était d'Héli, qui était de Matthat, qui était de Lévi.... qui était de Nathan, qui était de David... qui était d'Adam, qui était de Dieu. »

Comment ne pas s'étonner que, devant une lettre aussi positive et aussi claire, on ait pu méconnaître que l'Évangéliste énumère les ancêtres dont Jésus était réellement le fils du côté de sa mère, depuis Héli jusqu'à Adam suivant la chair, jusqu'à Dieu suivant sa nature divine ; et comment, pour faire, en un certain sens, Joseph fils d'Héli, a-t-on pu recourir à des hypothèses compliquées, à un mariage lévitique, à une adoption, etc., etc. (2)? Ce qui aurait dû

(1) 3, 23-38.

(2) *Voir* une excellente dissertation à ce sujet dans la *Revue trimestr. de Tubingue*, ann. 1836, p. 403 et 539, de Schleyer.

(1) 3, 23.

(2) La traduction de la *Vulgate*, *Luc*, 3, 23, *Qui fuit* (*scil. filius*) *Heli, qui fuit* (*filius*) *Matthat*, n'est pas admissible par le motif seul qu'à la fin Adam est dit fils de Dieu dans le même sens que Sem est fils d'Adam. Cette explication n'est pas non plus grammaticalement valable, parce que, d'après l'hellénisme, par exemple ὁ τοῦ Ἀλφαιοῦ, il faudrait que τοῦ fût ici redoublé. Ensuite les usages de la langue des Hébreux et des Septante sont contraires à la construction qui ferait dépendre τοῦ du nom précédent. Lorsque ces derniers établissent une généalogie en ligne ascendante, ils mettent ou bien ὁ τοῦ, ou, si plusieurs membres se succèdent, ils traduisent l'hébreu בֶּן־ par υἱοῦ... υἱοῦ, etc.; par exemple, I *Paral.*, 6, 33 : Αἱμὰν ὁ Ψαλτῳδὸς, υἱὸς Ἰωὴλ, υἱοῦ Σαμουὴλ, υἱοῦ Ἐλκάνα, κ. τ. λ. ; *Judith* (8, 1) était θυγατὴρ Μεραρὶ υἱοῦ Ὀζιὴλ, υἱοῦ Ἐλκία, υἱοῦ Ἡλίου, etc. On en voit un exemple dans le Nouveau Testa-

d'abord détourner d'une pareille hypothèse, c'est qu'à la fin il était, plus encore que chez S. Matthieu, question de la série de la race putative, et non des vrais ancêtres de Jésus quant à la chair, κατὰ σάρκα. Si, comme S. Luc l'indique, Jésus était fils, ὢν υἱὸς, — à l'exclusion de Joseph, d'Héli, Marie était fille du dernier et issue du sang de David par la ligne latérale de Nathan.

Et ce qui prouve qu'il en était ainsi, c'est l'antique tradition judaïque, qui mérite toute croyance ici, si jamais elle en a mérité, puisqu'elle fait connaître les personnages dont le souvenir devint si odieux aux Juifs. Or le Talmud de Jérusalem (Chagig, fol. 77, nº 4) nomme Marie, mère de Jésus de Nazareth, une fille d'Héli (*vidit Mariam, filiam Heli, in umbris. Vectis portæ Gehennæ erat infixus ejus auri, etc.*) (1). Et lorsque S. Épiphane (2) s'éloigne de ce récit, disant que les parents de Jésus se nommaient Joachim et Anne, il ne mérite plus de croyance, parce que cette donnée est puisée à des sources impures, telles que l'Évangile apocryphe *Nativitatis Mariæ* ou le *Protoevangelium Jacobi Minoris*. S. Jérôme et S. Augustin ne connaissent pas encore ces noms, et, quand ils les auraient connus, on peut toujours dire qu'Héli est une abréviation d'Héliakim, et le même nom que Joakim ou Joachim.

On ne connaît pas plus le lieu du séjour d'Héli que ce qui concerne sa situation et sa famille; seulement il semble qu'on peut conclure de l'ensemble que Marie était l'enfant unique de ses parents, par conséquent, comme dit S. Épiphane, une θυγάτηρ ἐπίκληρος, d'où résulte qu'au temps du recensement romain (1) elle devait être, comme héritière, comptée pour sa personne dans le dénombrement (2).

Ce que la légende raconte de sa consécration et de son éducation dans le temple de Jérusalem, sous la surveillance du prêtre Zacharie, n'est pas tiré de sources antérieures à celles que nous avons indiquées, et que les Pères et les Papes ont désignées comme apocryphes.

On ne peut pas non plus s'en rapporter à ce que Nicéphore (3) donne comme un prétendu fragment d'Évode, évêque d'Antioche, prédécesseur d'Ignace (4). L'obscurité mystérieuse dont Dieu enveloppa aux yeux du monde la marche de l'œuvre de la rédemption qu'il voulait réaliser couvrit l'enfance et la jeunesse de la Vierge prédestinée à être la mère de Dieu, *Deipara*.

Parmi les actes qui préparent le mystère divin, le premier dont parle l'histoire évangélique est son mariage avec un descendant de la maison de David, avec Joseph, fils de Jacob. S. Ignace d'Antioche a donné le motif le plus plausible de cette préparation providentielle : « La virginité de Marie, la conception virginale et la naissance du Christ devaient rester un mystère au prince de ce monde (5). » Quant à Joseph, il est simplement dit que c'était un homme juste, qu'il était charpentier de profession, τέκτων; qu'au temps de son mariage il demeurait à Nazareth, petite ville des montagnes de Ga-

ment, *Matth.*, 1, 1 : υἱοῦ Δαυΐδ, υἱοῦ Ἀβραάμ, où le second υἱοῦ se rapporte non à Ἰησοῦ Χριστοῦ, mais à David. Jamais nulle part dans l'Écriture les races ne sont cataloguées par τοῦ... τοῦ; c'est pourquoi tous ces génitifs τοῦ ne peuvent ici dépendre que du seul nominatif υἱός, v. 23. Cf. un cas semblable avec בַּת־, *Genèse*, 36, 2.

(1) Cf. Sepp, *Vie de Jésus*, t. II, p. 3, note.
(2) *Hæres.*, l. LXXVIII, n. 17.

(1) *Luc*, 2, 3.
(2) Tertull., *contra Jud.*, c. 9.
(3) *Hist. ecclés.*, II, 3.
(4) Cf. Baron., *Annal. eccles.* in *Appar.*, ed. Colon., 1624, p. 19.
(5) *Ep. ad Eph.*, c. 19.

lilée; que, selon toute vraisemblance, il était assez avancé en âge; qu'il avait épousé l'héritière d'Héli, comme son plus proche agnat, conformément à la loi. Épiphane rapporte (1) qu'il était depuis longtemps veuf (il lui donne quatre-vingts ans), qu'il avait eu des enfants d'un premier lit lorsqu'il épousa la Ste Vierge; mais cela est douteux. D'autres, comme S. Jérôme (2), sont d'un avis différent, et il est certain que ce que S. Épiphane dit ici des soi-disant frères de Jésus est sans fondement historique.

Ce qui est plus important que cette série de légendes, qui reposent soit sur des écrits apocryphes, soit sur une exégèse insoutenable, c'est le rapport des deux époux après les fiançailles et le mariage.

Les fiançailles, *desponsatio*, et le mariage, *deductio sponsæ in domum sponsi,* étaient, suivant les coutumes judaïques, séparés l'un de l'autre par un intervalle d'un an, et souvent plus; l'histoire évangélique confirme cet usage, et entre les deux actes se trouve le grand événement qui inaugure l'œuvre du salut. Marie était fiancée, ἐμνηστευμένη, et n'était point encore entrée dans la maison de son futur époux (3), πρὶν ἢ συνέρχεσθαι αὐτοὺς, lorsqu'elle reçut l'annonce de l'ange qui lui révéla qu'elle concevrait dans son sein virginal et qu'elle enfanterait un fils qui se nommerait Jésus, lequel serait le Fils de Dieu et occuperait le trône de son Père (4). Mais, avant ses fiançailles, Marie avait fait le vœu formel de virginité (5). Ce n'était pas seulement un projet, c'était un fait irrévocable. C'est pourquoi elle rappelle à l'ange l'obstacle qui s'oppose à la haute destinée qu'il lui annonce. L'ange répond à la difficulté en lui révélant qu'elle sera couverte de l'ombre du Très-Haut et qu'elle concevra par l'opération du Saint-Esprit et la toute-puissance de Dieu, et, par ce motif aussi, διὸ καὶ, Celui qui naîtra d'elle sera appelé le Saint, le Fils de Dieu. Il lui annonce en même temps comme gage de sa promesse que dans six mois, sa parente Élisabeth, déjà fort avancée en âge et stérile jusqu'alors, enfantera un fils. Cette parole est décisive. Marie répond : « Qu'il me soit fait suivant votre parole (1). »

L'annonce de l'ange par rapport à Élisabeth était plus que l'indication d'un fait accompli; ce devait être une garantie pour Marie que rien n'est impossible à Dieu, pas même la merveille qui devait s'opérer en elle. Elle se hâta donc d'aller voir de ses yeux le signe promis, en se rendant dans les montagnes de Judée; car Zacharie vivait, selon toute vraisemblance, dans la vieille ville sacerdotale d'Hébron. A peine fut-elle entrée chez Élisabeth et l'eut-elle saluée que celle-ci répondit à haute voix : « Vous êtes bénie entre toutes les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni! Et d'où me vient ce bonheur que la Mère de mon Dieu vienne me visiter? »

Elle lui révéla alors que son enfant, qui était destiné à préparer la voie du Seigneur, avait tressailli de joie dans son sein dès que Marie l'avait saluée, et elle déclara Marie bien heureuse d'avoir cru en la parole de Dieu. Marie fut surprise, car elle trouva plus que la confirmation de ce qu'elle avait attendu. Elle eut la certitude entière de ce que Dieu avait fait de grand en elle, et son âme enthousiasmée exhala ses

(1) *Hæres.*, l. LXXVIII, n. 7. Origène, *in Matth.*, 13, 55. Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 1. Grég. de Nysse, *de Resurr. Dom. or.* II.
(2) *Contra Helvid.*, c. 9.
(3) *Matth.*, 1, 18.
(4) Cf. *Ps.* 131, 11; 88, 20-38.
(5) Cf. Baron., *Annal.*, l. c., p. 23.

(1) *Luc*, 1, 27-38.

sentiments dans un hymne immortel (1).

Après un séjour de trois mois en Judée, Marie, fortifiée dans toutes ses espérances, revint à Nazareth.

Alors se manifesta ce qui avait été un mystère jusqu'à ce moment, et Joseph conçut quelque inquiétude de recevoir dans sa maison sa fiancée, qui portait les signes de la maternité, soit que jusque-là elle ne se fût pas trouvée avec son fiancé, soit qu'elle n'eût pas voulu lui parler de sa situation avant d'en avoir la certitude, soit que, lui ayant révélé ce qui s'était passé, elle en eût reçu la réponse de l'incrédule Zacharie : *Unde hoc sciam?* Toujours est-il qu'en vue de l'événement attendu Joseph prit la résolution, pour ménager l'honneur de Marie, de la renvoyer secrètement (2), c'est-à-dire, conformément à la loi de Moïse, au moyen d'une lettre de divorce, devant deux témoins et sans articuler de motif. Alors Dieu même intervint et lui révéla dans un songe la manière surnaturelle dont le sein virginal de Marie avait conçu, changea ses dispositions et le décida à recevoir Marie dans sa maison pour devenir le gardien de sa virginité bien plus que son mari, *virginis custos potius quam maritus* (3), et sans que leur rapport cessât d'être celui de deux fiancés (4). Ainsi le mariage couvrit tout aux yeux du monde d'un voile mystérieux. Marie passa pour la femme de Joseph, et six mois plus

(1) *Luc*, 1, 46 sq.
(2) Celse met dans la bouche d'un Juif tout ce que la haine judaïque n'a pas rougi d'imaginer contre la pureté de la Ste Vierge. (Origèn., *contra Cels.*, I, 28.) Il suffit de rappeler à ce sujet le jugement de Mahomet lui-même : « Parce qu'ils (les Juifs) n'ont pas cru (en Jésus), et *qu'ils ont proféré de grands blasphèmes contre Marie*, nous (Dieu) les avons maudits.» *Sura* IV, p. 73, édit. d'Ullmann, 1840.
(3) Hieronym., *contra Helv.*, c. 9.
(4) *Matth.*, 1, 25. *Luc*, 2, 5.

tard le recensement ordonné par Auguste l'appela de Galilée dans son lieu de naissance. Son arrivée à Bethléhem concourut avec le terme de sa grossesse, et l'Enfant divin vit le jour dans une grotte, aux accents de joie des anges qui saluèrent sa naissance (a. U. c. 747). Au bout de huit jours Jésus fut circoncis et présenté au temple, conformément à la loi (1). Ses parents se fixèrent à Bethléhem, où ils demeurèrent pendant près d'un an, et dont ils ne partirent qu'à l'arrivée des Mages, et lorsque les desseins homicides d'Hérode les obligèrent à fuir en Égypte. Ils s'arrêtèrent, suivant la tradition, dans les environs de la ville sacerdotale d'Héliopolis, où se trouvaient de nombreux colons juifs. Ce séjour en Égypte ne dura pas longtemps. Après la mort d'Hérode (750 U. c.) la sainte Famille retourna en Palestine (2), non plus à Bethléhem, car la tyrannie d'Archélaüs, récemment monté sur le trône, faisait redouter de nouveaux dangers, mais dans l'obscur et pauvre village de Nazareth de Galilée, qui offrait plus de sûreté pour l'enfant Jésus, parce que Nazareth appartenait au gouvernement d'Hérode Antipas.

Ici le voile tombe de nouveau sur l'histoire de la sainte Vierge. On ne la voit plus paraître que quatre fois durant la vie de son divin Fils : à la fête de Pâques (3), lorsqu'elle perd Jésus, âgé de douze ans, et ne le retrouve qu'après trois jours de recherches, enseignant les docteurs dans le temple ; à la noce de Cana (4); à Capharnaüm (5); et enfin, le jour de la Passion, au pied de la croix (6), où Jésus la confie à Jean, son disciple bien-aimé. On ignore

(1) *Luc*, 2, 22.
(2) *Matth.*, 1, 19.
(3) *Luc*, 2, 41 sq.
(4) *Jean*, 2, 1.
(5) *Matth.*, 12, 46 sq.
(6) *Jean*, 19, 25 sq.

tout ce qui se passa dans l'intervalle, et on ne peut faire que des suppositions. Joseph était mort, et la sainte Vierge vivait pauvrement à Nazareth, dans la famille de ce saint homme, avec son frère Cléophas (1), tandis que Jésus remplissait sa mission au milieu de son peuple. Cette mission avait brisé pour le Sauveur les simples rapports de famille (2). Après l'Ascension il est question de la sainte Vierge dans les Actes des Apôtres (3); le reste de sa vie est complétement inconnu. Marie vécut encore, suivant la tradition, pendant onze ans, d'après d'autres données jusqu'en 48 après Jésus-Christ, et fut ensevelie au pied du mont des Olives (4).

Tels sont les seuls renseignements véridiques que nous ayons sur la sainte Vierge. Mais à côté de ces faits authentiques il convient d'examiner l'action même de la Providence divine qui dirigea toute la vie de la sainte Vierge. Cet examen est d'autant plus nécessaire que dès l'origine la haine et l'envie s'attachèrent à la renommée de la Mère du Christ, et s'applaudirent toutes les fois qu'elles crurent découvrir dans les textes du Nouveau Testament des motifs ou des prétextes pour diminuer et ternir l'éclat de cette gloire immaculée. Quand les panégyristes de la sainte Vierge n'auraient pas toujours observé la juste mesure, quand la vie de la Mère du Christ aurait produit par son obscurité même quelques hypothèses purement imaginaires, l'Écriture présente encore assez de faits incontestables pour qu'on en puisse et doive déduire une doctrine solide et certaine.

Si c'est une proposition incontestable, en effet, que l'Évangile ou l'œuvre du salut en Jésus-Christ est la réalisation d'un mystère primordial et divin, et que cette réalisation est attachée à certaines personnalités que Dieu a spécialement élues et prédestinées à cette fin, telles que le précurseur S. Jean-Baptiste (1), S. Paul, l'apôtre des gentils (2); s'il est naturel de considérer surtout l'accomplissement de ce plan divin dans son origine, quiconque admettra ces prémisses bibliques devra reconnaître que, parmi ces vases d'élection, parmi ces instruments choisis de Dieu, Marie occupe à tous égards la première place. Prédestinée à cette œuvre divine, elle est dès l'origine préparée d'une manière toute spéciale. « Je vous salue, dit l'ange porteur des ordres du Très-Haut, pleine de grâces, κεχαριτωμένη; le Seigneur est avec vous, vous êtes bénie entre toutes les femmes. » Marie, s'ignorant elle-même, ne comprit pas ce que l'ange voulut lui dire en la saluant pleine de grâces, κεχαριτωμένη. Mais l'envoyé de Dieu s'expliqua : « Vous avez trouvé grâce devant le Seigneur.» L'Esprit de Dieu avait rencontré en elle une réaction proportionnée à la plénitude de la grâce qui s'était versée dans son âme et s'y était développée sans entrave. Marie était parvenue à l'apogée de la vie spirituelle, d'une vie toute en Dieu, qui ne connaît plus le monde ni les hommes, *virum non cognosco*. Elle s'était dès lors, par sa vie pure et virginale, dans la chasteté de son âme et de son corps, élevée jusqu'à la condition de ceux dont il est dit: *Neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in cœlo* (3). Cette plénitude de grâce, qui avait transformé le corps de Marie en un vase parfaitement pur, explique son vœu virginal d'une manière bien plus simple et plus

(1) *Matth.*, 13, 55.
(2) *Jean*, 7, 3 sq. *Marc*, 3, 31 sq.
(3) 1, 14.
(4) Cf. Baron., *Annal.*, t. I, ad ann. Chr. 48, et ASSOMPTION, CIEL (admission au).

(1) *Luc*, 1, 15 sq.
(2) *Galat.*, 1, 15.
(3) *Matth.*, 22, 30.

sûre que ne le fait le pseudo-évangile de Jacques le Mineur.

D'ailleurs la plénitude de grâce dont la Vierge est l'objet est la conséquence nécessaire du plan divin, suivant lequel l'humanité doit être ramenée à sa destination véritable et régénérée dans et par le Christ. C'est ainsi que l'humble Vierge comprit sa vocation lorsqu'elle dit : *Fecit mihi magna qui potens est, et sanctum nomen ejus* (1). En effet, si les vues de Dieu devaient s'accomplir, il fallait que les commencements de cette grande œuvre fussent solidement établis. Cependant, quelle que fût la plénitude de la grâce accordée à la Vierge Marie, la vie qui en résultait avait encore ses degrés et son progrès. Ainsi ce fut peu à peu que Marie parvint à reconnaître la portée du mystère qui s'accomplissait en elle. Le plan divin ne se révéla que progressivement à ses yeux, et ce fut seulement à mesure que le temps avança que le cercle des révélations s'élargit pour elle. Avertie par l'ange Gabriel, elle a hâte de se convaincre de la vérité de ses paroles et s'empresse d'aller vérifier le signe qu'il lui a donné. Elle se rend auprès de sa cousine Élisabeth ; ce qu'elle y trouve fortifie sa confiance et excite son enthousiasme.

Plus tard, à la naissance de Jésus, les bergers de Bethléhem lui donnent de nouvelles lumières sur la nature de l'enfant que les anges avaient salué comme le Sauveur de son peuple, le Prince de la paix. Elle repasse souvent ces paroles et ces faits dans son cœur (2). Enfin ce que Siméon lui annonce prophétiquement, dans le temple, de cet enfant qui sera « non-seulement la gloire de son peuple, mais la lumière des gentils assis dans les ténèbres et les ombres de la mort, » augmente de plus en plus sa

(1) *Luc*, 1, 49.
(2) *Ibid.*, 2, 18 sq.

science des choses divines et la jette dans une profonde admiration (1).

Ainsi de nombreuses voix viennent confirmer ce qui lui a été annoncé dès l'origine, et ajoutent, avec le poids de leur autorité, une foule de détails à ce qu'elle a d'abord appris de la bouche de l'ange. Cependant ces révélations spéciales cessent peu à peu, et c'est son Fils qui désormais devient son maître, et qui, l'arrachant aux pensées humaines, l'élève à la contemplation des mystères divins. Le premier enseignement de ce genre a lieu dans le temple (2). « Pourquoi me cherchez-vous ? » répondit l'enfant divin aux plaintes de sa mère. « Ne savez-vous pas qu'il faut que j'accomplisse l'œuvre de mon Père ? » Sans doute Marie sait tout ce que les voix célestes et prophétiques lui ont appris d'avance de son Fils ; mais il n'en est pas moins difficile à la raison, dans le trouble de la vie quotidienne, de reconnaître toujours les conséquences légitimes et nécessaires des vérités reconnues, des plus infaillibles oracles. C'est pourquoi Jésus rappelle à sa mère qui il est, afin qu'elle ne s'étonne plus du lieu où elle le rencontre et qu'elle s'apprête à le voir réaliser sa mission loin de sa mère.

A mesure que Jésus, le Fils de l'homme, touche au moment où il commence à réaliser sa mission, ἐντολή, à prêcher l'Évangile du Seigneur (3), et où sa vie prend le rigoureux caractère de l'obéissance de l'esclave, il a moins d'égard pour les liens purement naturels. C'est dans cette mission, que lui a donnée Dieu son Père, que dorénavant il consomme et sacrifie sa vie en renonçant à lui-même. En face de cette vocation sublime et universelle tout disparaît, jusqu'à sa mère. Lorsque

(1) *Luc*, 2, 23.
(2) *Ibid.*, 2, 46.
(3) *Marc*, 1, 14 sq.

celle-ci s'adresse à lui aux noces de Cana, il la repousse en lui disant : « Femme, qu'y a-t-il de commun entre vous et moi ? Mon heure n'est pas encore venue, » lui rappelant ainsi que, lié à la volonté d'en haut, il doit son temps et sa vie à Dieu et non à lui-même (1). Il proclame solennellement que les liens spirituels ont une tout autre valeur à ses yeux que ceux de la nature lorsqu'il dit (2) : « Qui est ma mère? Qui sont mes frères ? » et qu'il ajoute, en étendant la main vers ses disciples : « Voici ma mère et mes frères ; car celui qui fait la volonté de mon Père dans le ciel, celui-là est mon frère, ma sœur et ma mère. » S. Luc explique dans quel sens le Sauveur dit ces paroles (3). Ce qu'il impose comme loi à ses disciples, il l'accomplit d'avance. L'abnégation qu'il pratique en obéissant comme un esclave à Dieu (4) doit servir de règle et de modèle à toute volonté humaine, même à celle de sa mère, lorsque celle-ci le poursuit d'une sollicitude d'ailleurs toute naturelle. Enseignée et guidée par son Fils, elle apprend à pratiquer comme lui l'obéissance parfaite (5). Peut-être cette loi, qui s'exprime si rigoureusement dans la vie du Sauveur et de sa mère, donne-t-elle la clef de ce qui se passa au Golgotha. Il est certain que la Vierge fut confiée à la filiale vigilance du disciple bien-aimé lorsque le Christ dit du haut de la croix : « Femme, voici votre fils ; fils, voici votre mère. » Mais ces paroles exprimaient en même temps le sacrifice que l'Homme-Dieu faisait de lui-même en rompant les derniers liens de la parenté naturelle, afin que tout ce qu'il tenait de sa mère fût offert en sacrifice à Dieu : c'est l'apogée et la transfiguration de l'abnégation du Fils et de sa divine mère.

(1) Cf. Irén., *adv. Hæres.*, III, 16, n. 7.
(2) *Matth.*, 12, 48.
(3) 14, 26.
(4) *Phil.*, 2, 6.
(5) *Hébr.*, 5, 8.

Lorsque Marie reçut des bras de la mort le Fils qui avait volontairement renoncé à elle pour Dieu, la nature humaine que le Christ devait à sa mère était transformée en la nature divine; c'était non plus seulement le Fils de Marie, mais le Fils de Dieu, établi dans sa toute-puissance, non plus suivant la chair, mais suivant l'esprit (1).

Telle fut l'action de la Providence sur la conduite de la sainte Vierge. Sa vie, considérée à ce point de vue, ne la montre plus, comme certains panégyristes l'ont fait, supérieure à son Fils durant certaines périodes de son existence terrestre et de son abaissement volontaire. Mais aussi, à ce point de vue, disparaissent les objections des critiques anciens et modernes, qui ne comprennent pas qu'après ce que l'ange Gabriel annonce à Marie elle puisse encore *s'étonner*, comme d'une chose nouvelle, de ce que le vieux Siméon lui annonce ; qu'elle ne comprenne pas ce que son Fils lui répond au temple lorsqu'il rappelle qu'il faut qu'il accomplisse la volonté de son Père (2). Sans doute Marie savait tout, et elle pesait et conservait toutes les paroles dans son cœur; mais elle dut apprendre par des révélations successives comment, sous la conduite de Dieu, la nature humaine du Christ devait pas à pas se développer et arriver à l'accomplissement de la grande ἐντολή du Père, en prenant la forme d'un esclave et en obéissant comme un esclave. A mesure qu'elle apprenait elle croissait et grandissait devant Dieu et devant les hommes. Éprouvée et perfectionnée par la souffrance, elle se révèle dans la sublimité de sa grandeur morale (3), elle devient

(1) Cf. *Rom.*, 1, 4 ; surtout II *Cor.*, 5, 16.
(2) *Luc*, 2, 33, 49.
(3) *Hébr.*, 2, 17.

la miséricordieuse protectrice de sa race.

Enfin de ce point de vue on apprécie mieux aussi ce qu'ont de déraisonnable les légendes dont les apocryphes ont prétendu orner la vie de la Mère de Dieu. Ce sont de purs fruits de l'imagination humaine, dont les rêves n'ont rien de commun avec la sagesse divine dans la conduite de ses élus.

En attendant il y a deux points dans lesquels se résument la foi et l'espérance que le nom de Marie inspire aux Chrétiens, et qui révèlent leur vertu à tous les degrés dans le culte de l'Église catholique, savoir : la *virginité* et la *divine maternité* de Marie. La foi des Chrétiens repose tout entière d'abord sur ce fait que Marie a conçu et enfanté le Christ en étant et en restant vierge, ayant été fécondée par l'action du Saint-Esprit. C'est sur ce fait que s'appuie tout ce qui s'enseigne, tout ce qui se croit du péché et de l'affranchissement de la race humaine par le sang de Jésus-Christ, l'Agneau sans tache. C'est à ce fait que se rattache la pureté immaculée de Jésus-Christ, à laquelle ne peut jamais parvenir celui qui s'implique dans les voies de la nature. C'est pourquoi, dans le discours des Apôtres (1), cette thèse précède l'article du péché et constitue depuis lors une partie intégrante du Symbole des Apôtres. C'est un point sur lequel insistent avant tout les Pères de l'Église (2); S. Justin, dans son dialogue avec le Juif Tryphon, en fait l'objet d'une exposition spéciale; il enseigne que, d'après les Apôtres, Jésus fut conçu et enfanté virginalement, conformément à l'Ancien Testament (3).

L'opposition des Ébionites (4) donna lieu pour la première fois à la proclamation solennelle de ce point de la tradition. Ce moment de la conception virginale du Christ que les Juifs attendaient ne fut point admis dans leur christologie. Avec l'image qu'ils s'étaient formée du Messie à venir ils ne pouvaient croire qu'il dût naître de David par une génération surnaturelle. L'hérétique Cérinthe (1) et les Ébionites résistèrent au témoignage apostolique (2). D'après leur opinion, Jésus était le fils de Joseph et de Marie, naturellement conçu et enfanté de même. Sans doute il n'y a pas le moindre indice de cette opinion dans l'Évangile; mais, dans leur manière mesquine de concevoir la personne du Christ, qu'ils ne croyaient pas supérieur à Moïse, de comprendre son œuvre, qui ne dépassait presque pas le mosaïsme, comme on le voit dans les homélies clémentines, ils ne pouvaient sentir quelle valeur ce fait dogmatique aurait eu dans le Christianisme tel qu'ils l'admettaient, et ils rejetaient ce qui aurait nécessairement donné tout une autre forme à leur système. Le même intérêt pratique contraignit les Ébionites à effacer ce fait important de leur théorie de la rédemption chrétienne.

Mais la tradition et la doctrine catholiques vont encore plus loin; elles n'affirment pas seulement que Marie fut vierge avant et pendant la naissance du Christ, mais qu'elle le fut après et le resta toujours.

Ce point n'ajoute rien de nouveau au dogme de l'incarnation du Fils de Dieu, mais il laisse à jamais à sa virginale Mère l'auréole pure et immaculée avec laquelle elle contracta son union conjugale. D'après ce que dit Marie (3), une autre idée n'est guère concevable, et, dans tous les cas, ne peut se fonder sur le texte biblique. Il est vrai que dès le

(1) Cf. *Rom.*, 8, 3. *Galat.*, 4, 6.
(2) Ignat. M., *ad Smyrn.*, c. 1.
(3) Just., *Dial.*, c. 48 sq., surtout c. 66.
(4) *Voy.* ÉBIONITES.

(1) *Voy.* CÉRINTHE.
(2) Irén., *adv. Hæres.*, I, 26.
(3) *Luc*, 1, 34.

temps d'Origène (1) on soutint que Marie, après la naissance de son premier né, était entrée en rapport conjugal avec Joseph, et que les frères de Jésus qui paraissent dans l'Évangile étaient des fils puînés de Marie. S. Épiphane avait appris qu'en Arabie notamment il y avait eu des partisans de cette erreur, et il adressa une épître spéciale à ces hérétiques (2). Il les nomme, d'après l'esprit de leur controverse, *Antidicomarianites* (3). Les Ariens Eunomius et Eudoxius (4) avaient également embrassé cette opinion dans l'intérêt de leur hérésie. Des noms plus connus encore dans l'histoire des controverses nées à ce sujet sont ceux d'Helvidius, de Jovinien et de Bonose (5), que S. Jérôme combattit dans ses opuscules. En somme les Antidicomarianites n'avaient guère de points d'appui dans la Bible, quelque abus qu'ils fissent du texte de S. Matth., 1, 25, et un Père qui savait l'Écriture comme S. Jérôme, avait peu de peine à les réfuter (6). Au fond ce n'étaient pas les textes bibliques qui les induisaient en erreur. L'affaiblissement de la foi et du sens moral leur fit déprécier le mérite de la virginité et ternir la gloire de la fleur des vierges. Dès que l'idéal est défiguré et s'évanouit, les mœurs s'en ressentent. Personne ne méconnaîtra qu'en tout temps, et jusqu'à nos jours, les fausses interprétations de la Bible répondent à l'abaissement du niveau moral.

Ce qui constitue la plus haute dignité de Marie, c'est d'être la Mère de Dieu, *Deipara;* c'est d'avoir conçu dans sa chair et enfanté le premier né de Dieu. « C'est pourquoi, dit l'ange, ce qui naîtra de votre sein sera appelé le Saint, le Fils de Dieu. » C'est là l'apogée du dogme catholique. Celui qui est de toute éternité engendré de Dieu, Celui qui est substantiellement Dieu, a été conçu et enfanté dans le temps comme Fils de la Vierge, du sein de la Vierge ; ou, suivant les paroles de S. Ignace (1) : « Jésus-Christ notre Dieu a été porté dans le sein de Marie, ἐκυοφορήθη, conformément à ce que Dieu avait ordonné ; il est né de la semence de David, par l'opération du Saint-Esprit. Il est devenu corporellement et spirituellement le médecin des âmes ; il l'était avant de le devenir ; c'est le Dieu incarné, né de Marie, né de Dieu. » S. Paul s'exprime de même (2).

Puisque celui qui a été incarné en Marie, et qui est né de sa chair, est le Fils éternel de Dieu, consubstantiel avec Dieu le Père, le nom de *Mère de Dieu*, en même temps qu'il est parfaitement adéquat à la vérité, est tout à fait biblique; car Élisabeth, remplie du Saint-Esprit, salue Marie : la mère du Seigneur son Dieu. L'expression Θεοτόκος, très-ancienne, comprend toutes les vérités qui sont ici en question et exprime de la manière la plus concise et la plus nette le dogme de l'Incarnation. Peu à peu l'usage de cet attribut devint d'autant plus nécessaire que presque toutes les anciennes hérésies, sans exception, eurent pour objet les rapports du divin et de l'humain, ou, ce qui est la même chose, le dogme de l'Incarnation du Verbe, et que les Catholiques eurent constamment à défendre le même thème, savoir que le Fils de Dieu, conçu dans le sein virginal de Marie, était à la fois Dieu parfait et homme parfait; qu'il était né de Marie comme Fils de Dieu et comme fils de l'homme. L'expression la plus complète et la proclamation la plus so-

(1) *Hom. VII in Luc.*
(2) *Hæres.*, LXXVIII.
(3) *Voy.* ANTIDICOMARIANITES.
(4) *Voy.* EUNOMIUS, EUDOXIUS.
(5) *Voy.* ces noms.
(6) *Voy.* FRÈRES DE JÉSUS, et Schleyer, dans la *Revue de Théol. de Fribourg*, t. IV, p. 30.

(1) *Ad Ephes.*, c. 18.
(2) *Galat.*, 4, 6. *Rom.*, 1, 3.

lennelle de ce dogme fut le résultat de la controverse que suscitèrent, à l'exemple de Paul de Samosate, Nestorius, puis, suivant les interprétations exclusives de Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, qui tous deux cherchèrent à établir des distinctions dans la doctrine de l'Incarnation, et soutinrent que l'idée et le mot Θεοτόκος étaient impropres. Nestorius, avouant qu'il n'avait pas la tradition pour lui, fondait surtout ses arguments sur une logique subtile et captieuse et sur les textes de la Bible. L'examen et le jugement de ces arguments, qu'il avait identifiés avec sa théorie fondamentale de l'œuvre du salut, obligèrent les Pères d'Éphèse à une étude minutieuse des textes de l'Écriture sainte. Il en résulta que l'épithète Θεοτόκος fut attribuée à la sainte Vierge d'une manière encore plus nette et plus positive et fut solennellement proclamée. La proclamation de ce fait dogmatique et de cette dignité incontestable de Marie, fondée sur la tradition et la foi apostolique, assurèrent à Marie le culte éminent que l'Église catholique lui consacra dans toute la suite des siècles. Nous disons dans la suite des siècles, car il serait difficile de démontrer que le culte de Marie fut, du premier au troisième siècle, complet et constitué comme au cinquième et dans les siècles postérieurs.

Le mérite, la grandeur et la valeur morales des personnages historiques ne sont jamais sentis et reconnus complétement que lorsque ces personnages ont disparu de la scène du monde. C'est ce qui est manifeste dans l'Auteur et le Consommateur de toute sainteté, dans Jésus-Christ. « Jésus-Christ, notre Dieu, dit S. Ignace (1), retourné vers son Père, est devenu plus visible pour nous. » Il en fut de même de la Mère de Jésus-Christ : son nom commença réellement à resplendir parmi les fidèles lorsqu'elle ne fut plus sur la terre.

Les détails de sa vie purement terrestre s'effacèrent insensiblement dans la mémoire des hommes; mais ce que Dieu, dans sa miséricorde, avait fait par elle pour le salut de l'humanité, et la part qu'elle avait eue dans l'œuvre de la Rédemption universelle, devint de plus en plus visible.

En même temps on ne peut méconnaître que les progrès de sa gloire et la vénération dont elle fut l'objet marchèrent de pair avec la lutte que l'Église soutint contre les hérésies et les victoires qu'elle remporta sur elles. Ce ne serait pas trop s'avancer que de dire que le culte de plus en plus éclatant qui fut consacré à la sainte Vierge fut comme une sorte de satisfaction rendue à son nom outragé et le juste hommage que les peuples reconnaissants apportèrent, dans la chaleur du combat et la joie du triomphe, à celle par qui toutes les hérésies avaient été vaincues.

Plus l'Église s'attacha à cette pensée *que l'Homme-Dieu s'est rendu visible pour renouveler la vie éternelle* (1), moins elle permit à la sophistique des hérétiques de lui arracher la conviction, garantie par l'autorité des Apôtres, que le Fils unique de Dieu, qui nous a régénérés dans son sang, a été engendré dans le sang de Marie. Il était, par conséquent, tout naturel que le nom de Marie fût hautement préconisé et solennellement introduit dans le Symbole. « Jésus-Christ notre Dieu, conçu dans le sein de la Vierge Marie par le Saint-Esprit, fut porté par elle et naquit d'elle (2). » Cette proposition fut de toute façon imprimée dans les esprits, exprimée sous toutes les formes, comme l'antidote de toute espèce d'erreur et d'hérésie.

(1) *Ad Rom.*, c. 3.

(1) Ignat. M., *ad Ephes.*, c. 19.
(2) Id., *ibid.*, c. 7; *ad Trall.*, c. 9.

Mais bientôt la controverse obligea l'Église catholique à pénétrer plus avant encore dans le dogme contesté. Une première conséquence qui se présenta fut le parallèle qui existe entre Marie et Ève, la mère du genre humain. On vit que rien ne répondait mieux à l'économie providentielle que ce double fait d'une première vierge, fécondée par la parole du serpent, enfantant la désobéissance et la mort, et d'une seconde vierge, fécondée par le Saint-Esprit, enfantant celui qui brise la puissance du serpent et celle des anges et des hommes qui lui ressemblent (1).

Ainsi fut réparée, concluait-on, la faute de la première femme; car, si Ève était née d'un homme, Marie, sans le concours d'aucun homme, enfanta, par l'opération du Saint-Esprit, Jésus-Christ (2).

Plus on acquérait l'évidence et la certitude de cette idée, que l'incarnation de Jésus-Christ dans le sein d'une vierge avait inauguré une création nouvelle, plus on se sentait attiré vers l'image de celle dont l'intervention immédiate avait opéré ce changement radical dans l'histoire religieuse de l'humanité ou dans le royaume de Dieu. Dès lors les progrès du culte de la Ste Vierge n'ont plus rien qui puisse étonner. Plus l'hérésie fut audacieuse dans ses attaques, plus elle s'en prit à ce dogme, plus le nom de la Mère de Dieu, Θεοτόκος, fut exalté. C'est en effet une expérience que S. Ignace relevait déjà, et qui a été faite des millions de fois, que toutes les hérésies partent de la négation de l'incarnation du Verbe du sein de la Vierge ou y ramènent. C'est pourquoi le signe de ralliement, le cri de guerre, le vrai *schibboleth* des Catholiques contre toutes les hérésies, est de répéter avec S. Cyrille d'Alexandrie, dans la controverse contre Nestorius : Μαρία ἐστὶ Θεοτόκος· τοῦτ' ἔστι παράδειγμα τῆς καθολικῆς ἀληθείας, « Marie est la mère de Dieu, c'est là le véritable paradigme de la vérité catholique. » Ainsi se comprend fort simplement, comme un fait historique, naturel, logique et nécessaire, le culte de la Ste Vierge que l'Église catholique a pratiqué et continue de pratiquer fidèlement partout. Ce culte s'est intimement identifié avec l'enseignement traditionnel et dogmatique de l'Église.

Mais on peut encore envisager et comprendre ce culte d'une autre manière. Marie a une grandeur morale à laquelle rien n'est comparable. Nous ne faisons pas ici de panégyrique; nous examinons et apprécions impartialement les faits. Le fait est que la Vierge est dans l'histoire du genre humain un germe divin, implanté par la grâce, fortifié par la grâce, de manière à devenir la racine d'une génération nouvelle. La virginité de Marie est la fleur de ce germe divin. S'élevant au-dessus de la loi de la nature vulgaire, Marie reçoit la plénitude de l'Esprit dont la vertu régénératrice éclate glorieusement en elle. Sous ce rapport nulle créature n'est avant elle, nulle créature n'est au-dessus d'elle. Et si l'Église n'a qu'un but, qui est de répandre partout et en tous l'esprit chrétien, de faire pénétrer dans toutes les intelligences l'idée de la pureté virginale, qui se résume, se réalise et se symbolise dans Marie, on comprend pourquoi et comment l'Église exalte la gloire de celle « dont désormais, comme d'une racine sainte, les branches virginales s'étendent sur le monde entier (1). » La conviction immuable de l'Église catholique, quelque subtile, habile et triomphante que soit

(1) Justin M., *Apol.*, I, c. 100. Cf. Irén., *adv. Hær.*, III, 22. Tertull., *de Carne Christi*, c. 17. Épiph., *Hær.*, LXXVIII, n. 18.

(2) Cyrill. Hieros., *Cat.* XII, n. 19.

(1) Athan., *Fragm. in Luc.*, 1, 46, t. I, p. II, p. 127.

l'hérésie, est que la virginité consacrée à Dieu est le triomphe de la grâce ; que par elle l'humanité, transfigurée, touche aussi près que possible sur la terre au but qu'elle doit atteindre dans le ciel.

Mais le peuple chrétien a encore d'autres motifs qui l'attirent vers la sainte Vierge. « Si la Vierge Marie a, par sa foi et son obéissance, dit S. Irénée (1), rompu les liens formés par la désobéissance d'Ève, si elle a pu par là même intercéder pour Ève, la mère du genre humain, » on conçoit que cette intercession s'étende sur tout le genre humain, né d'Ève, et qui en a hérité la servitude du péché et de la mort.

Il est difficile de comprendre complétement les nouveaux rapports de la grâce établis par l'incarnation du Verbe, et notamment la liberté qui en a été le fruit, sans admettre les idées et partager les sentiments de ce Père de l'Église.

D'ailleurs Marie, bénie entre toutes les femmes, parcourut en souffrant l'école de l'obéissance. Or ce qu'elle sentit, souffrit et apprit à cette école de la douleur, lui inspire une miséricordieuse sympathie pour les souffrances de ceux qui marchent encore dans l'ignorance et l'erreur. Elle compatit aux misères qu'elle a connues, elle vient au secours de ceux qui luttent contre les épreuves qu'elle a subies.

Ce n'est pas ici le lieu de développer ces considérations, mais c'est certainement dans ces faits évangéliques que se trouve le fondement du culte de Marie, qui occupe une place si considérable dans l'Église catholique. Ce culte est vrai et éminemment raisonnable pour quiconque voit dans le Christianisme non un pur système de doctrines abstraites, mais une religion vivante, ayant sa racine dans l'histoire de l'humanité, s'accomplissant par le commerce de plus en plus direct de Dieu avec l'homme.

De même que l'Église, en fixant liturgiquement dans le cycle de ses fêtes tous les moments connus de la vie de la sainte Vierge, conserve et défend contre l'oubli la mémoire des faits qui fondent historiquement l'œuvre de notre salut et ravive perpétuellement la source de la tradition vivante, de même, en rendant témoignage au caractère moral de la sainte Vierge, en montrant aux hommes, au nom de Dieu, ce modèle unique de vertu, cet idéal réalisé de la grâce, l'Église empêche que la mesure morale ne s'amoindrisse parmi les hommes et que le temps n'efface l'image à laquelle tout Chrétien doit conformer sa vie.

Voyez Culte de latrie.

Reithmayr.

Marie d'Agréda, supérieure du couvent des Franciscains d'Agréda, en Espagne, naquit dans cette ville en 1602 et mourut en 1665. Görres s'étend fort longuement sur sa vie dans sa *Mystique* (1). Marie écrivit, d'après l'injonction de son confesseur, un certain nombre d'opuscules, qu'elle disait lui avoir été dictés par l'esprit de Dieu. En tête de ces opuscules se trouve la vie de la sainte Vierge, *Ciudad de Dios*, partant du jour de l'Annonciation de Marie, avant sa naissance, et allant jusqu'à sa mort ; en même temps elle raconte la vie du Christ. Les Franciscains ayant fait imprimer cet ouvrage après la mort de Marie d'Agréda, et l'ayant prôné comme une révélation divine, excitèrent, contre l'œuvre trop vantée, une opposition universelle. En 1696 la Sorbonne en releva un certain nombre de propositions qu'elle rejeta comme fausses et contraires à la vraie doctrine catholique. Les tribunaux de l'Inquisi-

(1) *Adv. Hæres.*, V.

(1) T. I, p. 482-495 ; t. II, p. 349.

tion d'Espagne et de Portugal défendirent le livre, de même que la congrégation de l'Index, en 1710. Parmi les divers théologiens qui attaquèrent *la Cité de Dieu* de Marie d'Agréda il faut citer le célèbre Amort (1), chanoine de Pollingen, en Bavière (2). *La Cité de Dieu* trouva aussi des défenseurs, notamment parmi les Franciscains, qui, d'ailleurs, poursuivirent avec ardeur la canonisation de l'auteur. Un examen impartial du livre fait reconnaître la justesse du jugement qu'en porte Görres. « Il est hors de doute, dit-il (3), que *la Cité de Dieu* est le fruit d'une haute contemplation mystique, que la partie théorique en est très-profonde, et que la partie historique place sous les yeux du lecteur, avec une clarté surprenante, les événements qu'elle raconte et les circonstances qui les accompagnent. Quant à sa forme, ce livre ne mérite guère d'éloges, et on ne peut méconnaître, ajoute Görres, qu'il n'est pas exempt d'erreurs, qu'il a des rapports intimes avec les évangiles apocryphes *de Nativitate B. V. Mariæ* et *de Infantia Jesu*, qu'il renferme diverses erreurs chronologiques et historiques, et ne présente, par conséquent, aucune garantie. » *La Cité de Dieu* et les *Visions* de Marie d'Agréda ont été certainement plus nuisibles que favorables à sa canonisation; mais on a mis en question si ce livre est véritablement d'elle.

SCHRÖDL.

MARIE D'ÉGYPTE (SAINTE). Après avoir mené pendant dix-sept ans une vie coupable, cette pécheresse fut miraculeusement convertie à Jérusalem. Au moment où elle voulait entrer dans l'église, le jour de l'Exaltation de la sainte Croix, une main invisible l'empêcha d'avancer. Surprise et touchée, elle s'adressa sans hésiter à la Mère de Dieu, en lui demandant la grâce de la pénitence. Cette prière faite, elle put entrer à l'église et offrir au bois vénérable de la croix les prémices de son retour. Elle se retira ensuite dans le désert, où elle vécut pénitente et mortifiée pendant quarante-sept ans. Elle mourut vers 421. Sa fête se célèbre le 9 avril. On la représente sans vêtement, couverte uniquement de ses longs cheveux épars.

Une autre sainte pénitente du nom de MARIE est la nièce du saint solitaire ABRAHAM, à qui elle avait été confiée dans ses jeunes années, après la mort de son père. Elle demeura vingt ans dans la solitude, avançant dans les voies de la sainteté. Au bout de ce temps elle fut séduite; elle s'enfuit du désert et passa deux ans dans une maison mal famée, où Abraham finit par la trouver et d'où il parvint à la ramener. Elle fit alors une pénitence extraordinaire, et les marques de sa sainteté devinrent telles que l'Église la canonisa. Sa fête est célébrée avec celle de S. Abraham, le 15 mars.

MARIE DE LA MERCI. *Voy.* VIERGE (FÊTES DE LA SAINTE) et GRÉGOIRE IX.

MARIE (DÉVOTION DU MOIS DE). On nomme ainsi les prières spéciales que les fidèles adressent à la sainte Vierge durant le mois de mai. Cette dévotion est fondée sur l'idée que la sainte Vierge mérite un culte particulier, *cultus hyperduliæ* (1), qu'elle doit être honorée plus que les autres saints, et qu'il convenait d'ajouter aux fêtes périodiques annuelles et hebdomadaires de la sainte Vierge, ordonnées ou tolérées par l'Église, une dévotion consacrant spécialement un mois entier à la divine Mère de Dieu.

(1) *Voy.* AMORT.

(2) *Voir* ses livres *de Revelatione, visionibus et apparitionibus privatis, controversia de revelationibus Mariæ Agredanæ.*

(3) II, 352.

(1) *Voy.* CULTE DE LATRIE.

Cette dévotion est née dans les temps modernes, en Italie, d'où elle s'est répandue dans la Chrétienté. Un bref de Pie VII, du 21 mars 1815, l'approuva et la consacra par de nombreuses indulgences. Ainsi le fidèle qui pratique cette dévotion chez lui ou à l'Église gagne journellement une indulgence de trois cents ans, et, en outre, une indulgence plénière si, à un jour marqué du mois, il se confesse en esprit de pénitence, communie dévotement, et prie pour l'Église suivant les intentions du Saint-Père. Ces indulgences peuvent aussi être appliquées aux âmes du Purgatoire.

Dans certaines localités on adresse tous les jours, durant le mois de mai, un sermon aux fidèles, et on célèbre la mémoire de la sainte Vierge avec pompe, au milieu des chants, des lumières et des fleurs. On a probablement choisi le mois de mai parce que c'est le plus beau de l'année, et que la renaissance de la nature invite le Chrétien à renaître spirituellement et à orner son âme des fleurs de la vertu, à l'exemple de la Vierge immaculée. On a peut-être eu égard aussi à ce que, durant le mois de mai, il n'y a pas d'autre fête de Marie.

Cf. Prière du soir.

Schmid.

MARIE (FÊTE DU SAINT NOM DE), *Festum nominis B. V. M.* En tant que le souvenir des priviléges particuliers de la sainte Vierge se rattache à son nom, cette fête, qui est comme le centre des fêtes de la sainte Vierge, était autrefois célébrée le 22 septembre, parce que la jeune fille juive ne recevait son nom que quinze jours après sa naissance (1). Aujourd'hui elle est célébrée le dimanche dans l'octave de la Nativité de la sainte Vierge, et la succession immédiate de ces deux fêtes est parfaitement en rapport avec la signification de chacune d'elles.

(1) Chérub., *Bullar. Rom.*, t. VII.

La première trace d'une fête du Saint Nom de Marie se trouve en Espagne. La dévotion des fidèles la fit naître dans l'église de Cuença; elle fut approuvée par Rome en 1513 (1).

Supprimée par le Pape Pie V, Sixte V la rétablit, et Innocent XI l'étendit, en 1683, à toute l'Église catholique. Les dangers dont les Turcs menaçaient alors l'Europe furent l'occasion qui décida le Pape. Les Turcs, sous la conduite de Cara Mustapha, avaient commencé le siége de Vienne. Tout tremblait. Les fidèles s'adressèrent à la sainte Vierge. Jean Sobiesky, qui commandait l'armée chrétienne, s'écria au moment d'attaquer l'ennemi : « Comptons sur l'appui du Ciel et combattons sous l'égide de la sainte Vierge. » La victoire remportée sur l'armée des infidèles, quatre fois plus nombreuse que celle des Chrétiens, fut aussi glorieuse qu'inattendue.

La fête du Saint Nom de Marie fut destinée à en conserver la mémoire.

Quoique d'après cela cette fête soit d'origine récente, elle a ses racines dans la plus haute antiquité. Nous n'examinerons pas s'il est vrai, comme Benoît XIV (2) le relate d'après Antonin (3) et Christophore (4), que le nom de *Marie* fut indiqué aux parents de la sainte Vierge par une révélation divine ; mais ce qui est certain c'est que d'anciens docteurs de l'Église s'occupèrent de résoudre le problème du nom de Marie.

D'après S. Jérôme Marie signifie *lumière, illumination;* d'autres tirent ce nom de Mirjam, מִרְיָם, מַר et יָם, *amertume de la mer*, disant que Marie, sœur de Moïse, fut ainsi nommée parce qu'elle vint au monde au moment où Pharaon donnait l'ordre de noyer

(1) Bened., *de Fest.*, p. II, § 152.
(2) *De Fest.*, p. II, § 149.
(3) P. IV, tit. 15, c. 14.
(4) *Hist. B. V.*, c. 2, n. 10.

les enfants nouveau-nés des Israélites; mais que, les Israélites ayant traversé à pied sec la mer Rouge, le nom de Mirjam fut changé en celui de Marie, c'est-à-dire *étoile de la mer*. Philologiquement il est plus exact de tirer le nom de Marie de מרה, *vehemens*, *fortis*, ou de מרום (רום); dans ce cas Marie signifierait *puissante*, *forte*, ou *noble dame*, *maîtresse*. C'est le sens que lui attribue la foi chrétienne; c'est pourquoi autrefois il était rare qu'il fût permis d'appeler une jeune fille Marie. Alphonse VI de Castille, ayant choisi pour femme une jeune fille de naissance maure, ne lui permit pas de prendre au baptême le nom de Marie. On raconte la même chose de Casimir I[er], roi de Pologne.

Cf. Bénédict, *de Fest.*, p. II, § 150.

KRAUSS.

MARIE LA CATHOLIQUE, reine d'Angleterre. Au milieu des troubles et des discordes que la réforme fit naître en Angleterre, Marie la Catholique administra son royaume en souveraine qui avait sincèrement à cœur le bonheur de ses sujets. Toutefois la partialité des historiens protestants a jeté sur son règne une défaveur qu'il est de notre devoir d'examiner et de dissiper.

Marie régna à une époque où toutes les pages de l'histoire d'Angleterre furent teintes de sang. Fille légitime d'Henri VIII (1) et de sa première femme, la malheureuse Catherine d'Aragon, Marie naquit le 8 février 1515. Henri VIII, en se remariant avec Anna Boleyn, prétendit imprimer à l'héritière présomptive de son trône le stigmate de la bâtardise. Cependant son testament la désigna comme devant hériter de la couronne après Édouard VI. Sous le règne de ce prince l'Angleterre passa violemment du schisme à l'hérésie. A la mort d'Édouard, en juin 1559, le peuple se souleva, contre l'usurpation de Jeanne Grey, en faveur de la reine légitime Marie (1553-1558), et ce fut au milieu de l'enthousiasme de ce peuple encore fidèle qu'elle fit son entrée dans Londres, le 31 juillet, ayant à ses côtés sa demi-sœur Élisabeth. Cette joie populaire l'avait accompagnée durant tout son voyage depuis Framlingham, dans le comté de Suffolk, où elle s'était réfugiée, et tous les documents authentiques de l'histoire d'Angleterre sont d'accord pour reconnaître qu'on n'avait jamais vu à aucun couronnement un enthousiasme si vif et une si éclatante pompe (1).

Hume, il est vrai, prétend que le peuple n'aimait pas les principes de la reine; mais les faits constatés, des autorités irrécusables et les inductions psychologiques infirment radicalement l'assertion de Hume. Le peuple anglais est essentiellement conservateur, surtout dans les questions religieuses. Comment un peuple qui, trois ans auparavant, s'était soulevé de toutes les parties de la Grande-Bretagne contre la nouvelle Église et ses fondateurs, n'aurait-il pas salué avec bonheur l'avénement d'une princesse dont il ne savait qu'une chose, mais celle qu'il lui importait le plus de savoir, c'est-à-dire qu'elle renverserait une Église odieuse et détestée? Le commencement du règne de Marie fut un mélange de douceur et de sévérité. Avant d'avoir été couronnée suivant le rit catholique par Gardiner, sorti de prison, elle publia deux proclamations qui lui valurent les bénédictions de tout son peuple. Par la première elle abolit les monnaies de mauvais aloi que son père avait introduites et que son frère avait empirées; par la seconde elle renonça, en reconnaissance de l'attachement

(1) *Voy.* HENRI VIII.

(1) *Voir* Lingard, *Hist. d'Angleterre*, t. VII. Cobbett, *Hist. de la Réforme protestante en Angleterre et en Irlande*. Fehr, *Hist. des Révolut. européennes depuis la Réforme*, t. I, p. 49.

que lui avait témoigné le peuple, aux subsides votés dans le dernier parlement, et acquitta les dettes de la couronne arriérées depuis trois ans. Une amnistie générale fut en même temps publiée, n'exceptant que soixante noms de coupables politiques. Marie, entourée d'ennemis dans son propre conseil, pria l'empereur Charles V (1) de lui faire connaître son opinion sur le châtiment qu'il convenait d'infliger aux conspirateurs et sur le rétablissement du Catholicisme en Angleterre. Quant au premier point l'empereur lui conseilla la douceur, quant au second la plus stricte justice, mais en ne faisant rien sans l'assentiment du parlement. La reine usa d'abord du droit qu'elle avait de faire célébrer le culte catholique pour elle-même dans son propre palais, et en même temps elle rendit leurs diocèses à plusieurs évêques déposés sous le règne précédent. Excitée par les prédicateurs réformés, la populace de la capitale fit grand bruit à propos du rétablissement de la messe dans la chapelle royale. Marie profita de cette circonstance pour déclarer qu'elle ne contraindrait personne à embrasser sa religion, mais qu'elle défendait rigoureusement à qui que ce fût d'exciter le peuple à la révolte, ou de se servir, en parlant des Catholiques, des termes injurieux de papiste et d'hérétique. La conversion apparente de la princesse Élisabeth dissipa les dernières espérances des réformés, et Cranmer (2) fut envoyé à la tour de Londres pour avoir essayé d'exciter de nouveaux troubles.

Le 3 octobre Marie ouvrit le premier parlement. Les Pairs et les Communes assistèrent, suivant l'ancienne coutume, à la messe solennelle du Saint-Esprit. Les deux Chambres reconnurent unanimement la légitimité du mariage d'Henri VIII avec Catherine d'Aragon, et par conséquent Élisabeth fut tacitement déclarée bâtarde. Le 8 novembre les Chambres adoptèrent le bill relatif à la restauration du Catholicisme. Cependant, par prudence, il ne fut pas question de la restitution des biens de l'Église et de la suprématie pontificale, qu'un schisme de trois années avait fait tomber en discrédit et presque en oubli. On maintint par conséquent encore le schisme, et Marie elle-même accepta le titre, qui lui était odieux, de chef suprême de l'Église anglicane. Une conspiration tramée contre elle, et découverte en février 1554, eut pour conséquence l'exécution de trois coupables : justice modérée, qui, vu les circonstances dans lesquelles se trouvait la reine, est peut-être, dit Lingard (1), sans exemple dans l'histoire de cette époque. L'empereur Charles V aussi bien que les conseillers de la reine lui reprochèrent cette clémence. La reine adopta alors l'avis de son conseil, qui pensait que l'impunité n'était propre qu'à encourager les malintentionnés, et que par conséquent il fallait déployer à leur égard toute espèce de sévérité. Jeanne Grey et son époux expièrent leur participation à la conspiration; cinquante soldats qui avaient trahi leur serment furent pendus; quatre cents autres furent graciés, et la plupart des prisonniers de la tour de Londres furent mis en liberté. « Ces exécutions, dit Lingard (2), ont servi de prétexte à quelques écrivains pour accuser Marie d'une cruauté inutile; mais, en comparant la conduite de Marie à celle de ses contemporains placés dans des circonstances analogues, on ne peut partager l'avis de ces historiens. Si, dans cette occasion, soixante émeutiers furent immolés à la justice

(1) *Voy.* CHARLES V.
(2) *Voy.* CRANMER.

(1) L. c., p. 185.
(2) L. c., p. 188.

ou à la colère de la reine, on voit, dans l'histoire du règne suivant, qu'une sédition bien moins formidable entraîna l'exécution de cent victimes, offertes en sacrifice à la majesté violée d'Élisabeth. »

Élisabeth, ayant trempé dans cette conspiration ou en ayant eu connaissance, et, dans tous les cas, n'ayant pu prouver son innocence, fut conduite à la Tour et s'y attendait au sort de sa mère, lorsque l'intervention de Gardiner lui valut la liberté. Le parlement ayant rejeté la motion des réformés qui voulaient proclamer que la domination d'une femme est contraire à la volonté divine, Marie se maria le 25 juillet 1554 avec Philippe, infant d'Espagne, fils et héritier de Charles-Quint, et le parlement approuva ce mariage, à la condition que Philippe n'aurait aucun droit au trône après la mort de Marie. La reine, consolidée dans son autorité, se crut autorisée alors à rétablir complétement le Catholicisme. Les prêtres mariés furent renvoyés; Gardiner consacra, avec l'autorisation du Pape, les prélats catholiques qui devaient remplacer le petit nombre d'évêques protestants existants. Mais le principal obstacle à la restauration de l'Église se trouvait toujours dans la restitution des biens ecclésiastiques, que des gens de toute condition, des hautes et des basses classes, s'étaient partagés, et que les ventes et les successions avaient fait passer dans des mains différentes de celles des premiers acquéreurs.

On obtint, en attendant, du Pape Jules III, une bulle (octobre 1554) qui donnait à son légat, le cardinal Pole, le pouvoir de renoncer, au nom de l'Église, à tous les biens qui lui avaient été enlevés sous Henri VIII et Édouard VI, et à en faire l'abandon aux détenteurs actuels.

Le 21 novembre, à l'ouverture du troisième parlement, le chancelier déclara que la reine espérait, avant tout, la réconciliation de l'Angleterre avec l'ancienne Église. En effet dès le lendemain la sentence autrefois prononcée contre le cardinal Pole fut révoquée, et le cardinal rentra solennellement dans Londres. La réconciliation fut pour ainsi dire acclamée dans les deux Chambres, à l'unanimité dans celle des Lords, à la quasi-unanimité dans celle des Communes; car, sur trois cents voix, il n'y en eut que deux qui s'y opposèrent et qui, dès le jour suivant, renoncèrent à leur opposition. Les Chambres remirent alors entre les mains de la reine et de son époux une adresse dans laquelle elles exprimaient le regret de ce que le royaume s'était séparé du Saint-Siége, la résolution de révoquer tout statut favorable à ce schisme, et l'espérance d'obtenir, par l'intervention de Leurs Majestés, qui n'avaient point pris part au péché, l'absolution de toutes les peines canoniques et l'admission dans le sein de l'Église universelle. Le 30 novembre, jour de la Saint-André, le légat déclara, en présence de la reine et de son époux, en plein parlement, « tous les assistants, la nation entière et tous les pays lui appartenant, absous de toute hérésie et de tout schisme, de toutes les sentences, censures et peines encourues, et déclara solennellement leur réconciliation avec l'Église, au nom de la très-sainte Trinité. Un *Amen* universel retentit dans le parlement agenouillé, qui se releva alors et suivit le roi et la reine dans la chapelle, où l'on entonna le *Te Deum.*

L'Angleterre redevenue catholique, on comprend les mesures que le parlement et le gouvernement avaient à prendre. Le cardinal légat déclara de nouveau la légalité de la possession des biens ecclésiastiques, qui fut confirmée par le parlement, en même temps qu'il révoqua toutes les décisions prises contre l'autorité pontificale. En janvier 1555 plusieurs individus compromis dans une nouvelle insurrection furent graciés, et la

princesse Élisabeth fut rappelée à la cour.

Il ne nous reste plus à retracer que les rapports que Marie eut, à dater de cette époque, avec les réformés. Deux points doivent être pris en considération, savoir : d'abord que Marie vivait dans un siècle dans lequel il n'était question nulle part de la liberté religieuse, comme le prouve manifestement la conduite des réformés en Angleterre sous Édouard VI et comme cela fut constaté d'une manière plus formidable sous Élisabeth (1); ensuite qu'à dater de la restauration que nous venons de rappeler les réformés ne formaient plus qu'une secte religieuse et politique dans le royaume.

Marie était naturellement disposée à la clémence envers les réformés (2); mais les Chambres, plus sévères, promulguèrent, au mois de décembre 1554, un bill qui rétablit le châtiment des hérétiques, bill que Marie dut nécessairement faire exécuter. Tandis que les prédicateurs réformés, arrêtés en vertu du bill des deux Chambres, adressaient une humble pétition à la reine, le fougueux prédicateur Ross s'écriait, durant la prière du soir, le jour de la Saint-Sylvestre : « Que Dieu daigne convertir le cœur de la reine ou l'enlever de ce monde ! » L'orage éclata contre les réformés. Le 28 janvier 1555 s'ouvrit le procès contre les principaux prédicateurs qu'on avait emprisonnés ; un des six accusés se rétracta ; un second demanda un délai ; les quatre autres, et l'évêque Hooper parmi eux, refusèrent toute rétractation, furent excommuniés, livrés au bras séculier, et périrent sur le bûcher. Bientôt le même sort atteignit six autres prédicateurs, à la suite des nouveaux excès que le fanatisme des protestants avait provoqués ; car il s'était organisé, dans les comtés de Cambridge, de Suffolk et de Norfolk, une formidable conspiration dont la découverte entraîna la perte de plusieurs conjurés et décida finalement du sort de Cranmer (1), de Rudley et de Latimer. Mais plus on sévissait contre les hérétiques, plus les prédicateurs cherchaient à soulever les esprits, entretenant ainsi fatalement la persécution pendant presque tout le règne de Marie. D'après Lingard (2) le nombre des réformés morts sur l'échafaud s'éleva à deux cents ; d'après Hume, qui s'appuie sur Fox, à deux cent soixante-dix-neuf, parmi lesquels toutefois il faut compter beaucoup de malfaiteurs ordinaires, de conspirateurs avérés, tandis qu'il n'y en eut qu'un très-petit nombre qui furent exécutés pour leur foi. Nous avons déjà rappelé dans un autre article (3) que ces victimes, comparées à celles qui furent frappées sous Henri VIII et sous Élisabeth, ne justifient pas le titre de sanguinaire dont les réformés ont affublé Marie, quelle que soit la juste répugnance que nous éprouvions contre toute persécution religieuse. Marie fut d'autant plus strictement tenue à faire exécuter les mesures pénales décrétées contre les hérétiques que les réformés ne cessaient d'exalter contre elle le fanatisme populaire et de tonner du haut de leurs chaires contre le Catholicisme légalement rétabli. En somme, et malgré les nécessités auxquelles Marie fut réduite, son gouvernement fut réellement doux et clément. Lorsqu'au bout de trois ans elle réclama, pour la première fois, des subsides, elle se contenta d'une somme plus faible que celle que le parlement lui avait assignée. Comme elle ne voulait prendre aucune part au dépouillement de l'Église, elle lui rendit, en novembre 1555, les dîmes et les annates, s'élevant

(1) *Voy.* Élisabeth.

(2) *Voir* les preuves dans Lingard, l. c., p. 218.

(1) *Voy.* Cranmer.

(2) L. c., p. 239.

(3) *Voy.* Grande-Bretagne.

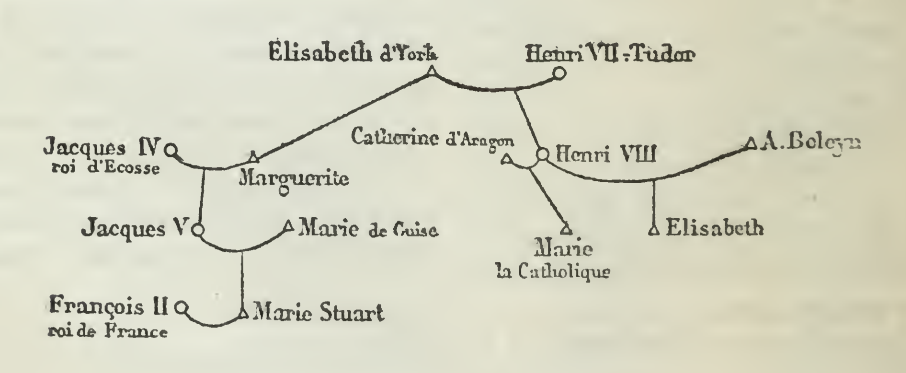
à un revenu annuel de 63,000 livres sterling, ou, d'après le taux actuel, à un million de livres; elle restitua les églises et les couvents qui étaient restés en son pouvoir, en établit de nouveaux, et approuva la restauration de l'ordre des chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem; elle fit échouer la conjuration de Dudley, qui avait voulu renverser Marie Stuart et élever Élisabeth à sa place; mais elle eut jusqu'au terme de sa carrière constamment à lutter contre de nouveaux complots.

Les derniers jours de Marie furent attristés pour elle par la perte de Calais, que les Français reprirent. Elle mourut le 19 novembre 1558. On sait qu'Élisabeth, qui lui succéda, renversa tout ce qu'avait rétabli Marie, et fonda par la violence la haute Église d'Angleterre.

Il est évident, d'après ce que nous venons de rapporter, que Marie a été jugée trop sévèrement, qu'elle exécuta fatalement des lois qu'elle n'avait pas édictées, et qu'elle usa souvent de son droit de grâce. Les plus modérés parmi les historiens réformés ont compté Marie, non parmi les plus grands, mais parmi les meilleurs souverains de l'Angleterre; ils ont apprécié ses vertus, sa piété, sa douceur, sa compassion pour les pauvres, sa générosité envers les nécessiteux, et ont reconnu sa rigoureuse moralité. Les dames de la suite de la reine Marie imitèrent son exemple, et la convenance qui régnait à sa cour fut souvent rappelée avec éloge par ceux qui déplorèrent plus tard les mœurs dissolues de sa *virginale* héritière. Marie avait surtout à cœur le bonheur de ses sujets; ce motif la fit renoncer aux voyages habituels de la cour, qui devenaient une charge pour les paysans, obligés de fournir à bas prix les moyens de subsistance et l'attelage des voitures royales; elle restreignit son séjour à la campagne à son unique résidence de Craydon, dans le diocèse de Cantorbéry, d'où elle visitait habituellement les chaumières des pauvres, dont elle adoucissait le sort autant qu'elle le pouvait.

Cf. l'article IRLANDE. FEHR.

MARIE STUART, reine d'Écosse, descendait par son aïeule maternelle de Marguerite, sœur aînée d'Henri VIII, roi d'Angleterre, et épouse de Jacques IV, roi d'Écosse. Son père était Jacques V, roi d'Écosse, et sa mère Marie de Guise (1). Elle avait quinze ans lorsqu'au mois d'avril 1558 elle fut mariée au Dauphin de France, François, qui était à peu près de son âge. Après la mort de Marie la Catholique, reine d'Angleterre, elle ajouta, suivant son strict droit, au nom de Marie Stuart, le titre de reine d'Angleterre et les armes du royaume; car, en reconnaissant la légitimité de la naissance de Marie la Catholique, on avait nécessairement frappé Élisabeth de bâtardise, par conséquent d'incapacité au trône, et le droit de suc-



cession passait légalement à la dynastie d'Écosse.

Mais de grands obstacles s'opposaient à la prise de possession de la couronne d'Angleterre par Marie Stuart. La politique de Philippe d'Espagne, époux de Marie la Catholique, avait été contraire à une union de l'Angleterre et de la France. L'Angleterre, où prédominait le parti protestant, représentée par un parlement corrompu, redoutait un gouvernement catholique, et fournissait à Élisabeth tous les moyens nécessaires pour soutenir ses prétentions à la couronne. Marie Stuart, devenue reine de France par l'élévation de François II au trône, hésitait à ratifier un traité qui devait la faire renoncer au titre et aux armes de reine d'Angleterre, lorsque, le 5 décembre 1560, François II mourut. Marie Stuart, cessant d'être reine de France, perdit toute sa puissance, et fut obligée de retourner dans sa patrie pour y revendiquer ses droits héréditaires au trône d'Écosse. Une série permanente d'infortunes succéda au rapide bonheur dont elle avait joui en France. Son cœur resta attaché au pays où elle avait été élevée, où elle avait passé le printemps de sa vie, entourée de l'amour et du respect de tous. Les ministres d'Angleterre cherchèrent d'abord à retarder son retour, craignant qu'elle ne se remariât et ne fît valoir avec des chances sérieuses ses prétentions au trône d'Angleterre. Ils songèrent ensuite à la faire arrêter durant son trajet de France en Écosse. Marie Stuart passa l'hiver dans sa famille de Lorraine. Quoique déçue de ses espérances en France, elle ne put se décider à ratifier le traité dont nous avons parlé, et elle en référa à ce sujet à la volonté des états d'Écosse, qu'elle consulterait. Élisabeth fut tellement irritée de ce refus qu'elle ne lui permit pas de traverser l'Angleterre. Marie Stuart n'en fut point ébranlée; elle retourna, au mois d'août 1561, en Écosse, échappa heureusement à la flotte anglaise qui la guettait dans les dunes, et fit bientôt après son entrée solennelle dans la capitale de l'Écosse, aux acclamations de son peuple, heureux de la revoir. Ce fut pour ainsi dire le dernier jour de joie qu'elle goûta sur la terre.

Sa mère (veuve de Jacques I[er] en 1542) avait eu le chagrin de voir en 1560 le protestantisme s'introduire en Écosse, sous la forme d'un sombre puritanisme, prendre peu à peu le dessus, et faire une opposition terrible à son gouvernement. Orpheline, veuve à l'âge de dix-huit ans, reine d'un pays radicalement bouleversé, Marie Stuart dut nécessairement recourir à des appuis étrangers. La France, déchirée et dévastée par les guerres civiles et religieuses, ne pouvait lui prêter secours, et Marie se vit obligée de solliciter contre ses propres sujets l'appui d'Élisabeth. Prompte à oublier les injures, elle voua à Élisabeth une amitié sincère, tandis que celle-ci restait en défiance à l'égard d'une princesse dans laquelle elle entrevoyait toujours une rivale dangereuse.

Elisabeth commença donc par réclamer par l'entremise de Leith la ratification du traité que Marie avait refusé de signer et continuait à repousser. Élisabeth, toujours jalouse des grâces et de la beauté de Marie, craignant peut-être l'influence que la présence de cette séduisante princesse pourrait exercer sur ses sujets, ne voulut pas consentir à une entrevue personnelle qu'on lui proposa au nom de la reine d'Écosse. Marie Stuart lui ayant fait connaître son désir de se remarier, Élisabeth lui proposa de s'unir à Dudley, que Marie repoussa pour prendre la main du comte Darnley, qui était Stuart et catholique. Ce mariage trancha à sa manière l'alternative qu'Élisabeth avait posée à Marie, d'épouser Leicester ou de rester

veuve, et Élisabeth, avide de vengeance, poussa les Écossais à s'opposer à cette union, qui, disait-elle, menaçait la foi des puritains d'Écosse. Marie s'expliqua de façon à calmer ses sujets et parvint à repousser les insurgés de son royaume.

Cependant la nouvelle union de Marie ne fut pas heureuse. Darnley, prince débauché, ivrogne, entêté, passionné et implacable, ne répondait ni à la délicatesse des sentiments, ni à la culture d'esprit de la reine. Il demanda à être couronné ; Marie refusa, et Darnley fit tomber toute sa haine sur les conseillers de la reine, et entre autres sur un malheureux chanteur italien, vieux et difforme, nommé Riccio. Riccio était arrivé à la cour d'Écosse avec l'ambassade de Savoie, et était parvenu, grâce à ses talents, au rang de secrétaire de la reine. Possédant la confiance de Marie, à laquelle il était sincèrement dévoué, il prit son parti dans ses dissentiments domestiques, ce qui augmenta la haine que les courtisans et les prédicateurs lui portaient déjà à titre d'étranger et de catholique. Les intrigues du perfide comte Murray parvinrent à séparer Darnley de Marie, et à associer l'époux de la reine aux complots des grands exilés de la cour et aux intérêts des protestants. On avait grand soin d'entretenir la haine de ces derniers contre une reine catholique et contre son secrétaire, qu'on représentait d'autant plus facilement comme le secret agent du Pape que Marie avait pris fait et cause pour la Ligue.

La conjuration longuement tramée contre Marie finit par éclater. Riccio fut attaqué, dans l'appartement même de la reine, par les grands d'Écosse, en présence de Darnley ; on lui plongea l'épée du roi dans la gorge, on le traîna dans une salle voisine et on l'y acheva en lui donnant cinquante-six coups de poignard (9 mars). Darnley prononça de son chef la dissolution du parlement qui venait de s'ouvrir, et il fut décidé que Marie serait retenue prisonnière jusqu'au moment où elle aurait légalement institué « l'Évangile » et fait couronner son époux. Mais Marie parvint à s'enfuir, à reprendre l'offensive, et dès le 18 mars elle rentra victorieuse dans Édimbourg, que les meurtriers de Riccio se hâtèrent d'abandonner. Élisabeth avait eu connaissance de la conjuration et l'avait appuyée, ce qui ne l'empêcha pas d'envoyer ses félicitations à Marie sur son heureux retour. Marie alors vécut séparée de Darnley, jusqu'au moment où la naissance d'un prince (qui devint Jacques Ier, roi d'Angleterre) rapprocha les deux époux. La naissance de ce prince, dont le baptême accompli suivant le rit catholique irrita les réformés, fortifia le parti de Marie Stuart en Angleterre et augmenta par là même la jalousie d'Élisabeth.

A cette époque Marie Stuart donna sa confiance au comte Jacques de Bothwell, qui, de concert avec quelques lords et Murray, revenu au parti de la reine, voulant se mettre à l'abri de l'inimitié de Darnley, poussèrent Marie à un divorce ; le refus de Marie les décida à faire périr Darnley par la violence. Bothwell résolut de l'assassiner, et ses complices promirent de le garantir contre les conséquences de son crime.

Le 17 décembre le jeune prince fut baptisé, et le 24 Morton et vingt-quatre autres bannis furent graciés à cette occasion. Darnley quitta alors la cour, soit pour témoigner son mécontentement, soit de peur d'être assassiné, et se rendit chez son père, à Glasgow; toutefois au mois de janvier 1567 il se réconcilia avec la reine. Un mois après, le 10 février, il fut atteint de la petite vérole et transporté durant sa convalescence dans une maison de campagne près de Holyrood, où Marie Stuart s'établit et entoura son mari de toute espèce de soin. Une nuit que la reine était

au bal dans un château des environs, la maison de Darnley, minée et remplie de poudre, sauta en l'air et ensevelit le malheureux sous les décombres. Bothwell, accusé de ce crime, fut absous par le parlement. On a beaucoup discuté la question de la culpabilité de Marie à ce sujet ; ce qui est hors de doute, c'est qu'il n'y a pas le moindre motif de soupçonner Marie d'après sa conduite antérieure à l'événement. Elle était, il est vrai, dans une grande intimité avec Bothwell, et entretenait une correspondance active avec lui, mais cette correspondance était parfaitement innocente et ne traitait que d'affaires. La reine porta sincèrement le deuil de Darnley. Cependant sa conduite postérieure confirma les soupçons qu'on avait conçus contre elle, et dont ni la force des circonstances ni les violences de Bothwell ne peuvent la laver complétement. Sans doute Bothwell mit à l'improviste la main sur la reine, l'emmena à Dumbar (24 avril), et l'y retint captive pendant dix jours, jusqu'à ce qu'elle consentît à l'épouser ; mais on prétend que c'était une comédie convenue entre eux. Rien ne le prouve.

Le mariage fut accompli le 3 mai. Marie Stuart trouva dans Bothwell un mari dur et cruel, qui la réduisit à verser d'amères larmes. A partir de cette union le sort de la reine ne fut plus qu'un enchaînement de malheurs qui se terminèrent sur l'échafaud.

D'un côté la politique anglaise, qui avait su profiter de tous les troubles de l'Écosse, continua à jouer un rôle aussi habile qu'immoral ; d'un autre côté les intrigues des lords écossais précipitèrent la ruine de la reine. Leur but était d'abord de renverser Bothwell, puis d'élever l'un d'entre eux sur le trône et d'agrandir ainsi leurs priviléges. Ils sondèrent la reine d'Angleterre pour savoir quel parti elle prendrait dans la lutte qui se préparait ; Élisabeth repoussa la pensée d'une intervention armée en faveur des mécontents, tout en les encourageant dans leur projet.

Ce projet fut promptement mis à exécution, et le 11 juin 1567 la reine et Bothwell furent inopinément arrêtés par les conjurés. Marie parvint à s'échapper et à s'enfuir vers Dumbar. Quatre jours après, les armées des confédérés et de la reine se rencontrèrent. Au moment d'en venir aux mains on s'entendit, et il fut convenu que Bothwell s'éloignerait et que Marie s'unirait au parti des confédérés. Au bout de quatre jours la reine ne fut plus que la prisonnière de ses perfides alliés, qui l'enfermèrent au château de Lochlewen. Cependant Élisabeth, convaincue que ce soulèvement des lords contre Marie Stuart était la conséquence des prédications de Knox, qui lui était odieux (1), voulut intervenir en faveur de Marie. Ses efforts échouèrent devant la promptitude du parti que prirent les lords d'Écosse et la politique de ses propres ministres. Le 24 juillet Marie Stuart fut contrainte d'abdiquer en faveur de son fils, et la régence fut déférée à Murray. Telle fut l'issue de la conjuration des *Saints*. La réforme avait justifié la révolution d'Écosse comme celle d'Angleterre.

Cependant il fallait couvrir ces violences d'un prétexte aux yeux du monde. On enleva à la reine sa cassette ; on prétendit y avoir trouvé des lettres qui prouvaient la part qu'elle avait prise au meurtre de Darnley. Le 4 décembre il fut arrêté que Marie serait accusée d'adultère et de meurtre, et on rendit immédiatement compte de cette grave résolution à la reine Élisabeth. Le parlement admit l'accusation, à quelques modifications près, ordonna la confiscation des biens de Bothwell, et, se contredisant en même temps, déclara que Bothwell avait employé la

(1) *Voy.* Knox.

violence à l'égard de Marie Stuart et l'avait contrainte à l'épouser. Ainsi, ou les lettres de Marie Stuart étaient fausses, ou son enlèvement à Dumbar et son mariage avaient eu lieu contre son gré. Marie Stuart parvint encore une fois à s'échapper de prison, le 2 mai 1568, sous les habits de sa femme de chambre Kennedy; elle arriva heureusement au château de Hamilton et rétracta de cette résidence l'acte d'abdication qu'on lui avait violemment extorqué. A cette déclaration les royalistes se réunirent autour de la reine, et alors elle apprit pour la première fois la vérité sur le meurtre de Darnley et la culpabilité de Bothwell. Elle demanda au régent de soumettre leur différend au jugement du parlement; elle s'engagea à livrer les coupables à la justice, à la condition qu'il en serait de même à l'égard des accusateurs de la reine. Morton et Maitland furent pris d'inquiétude et déclarèrent les adhérents de la reine des traîtres. En même temps Murray, profitant d'un moment où la reine se rendait à son château de Dumbarton, attaqua les hommes de sa suite; ceux-ci se défendirent avec courage, mais ils furent bientôt obligés de fuir. La reine, entraînée, fit une course forcée de 60 milles à cheval, et trois jours après elle déclara qu'elle était résolue de chercher son refuge à la cour de sa bonne sœur la reine d'Angleterre. Ses meilleurs amis cherchèrent à la détourner de cette décision, sans pouvoir convaincre l'infortunée princesse. Il est difficile de reconnaître quelle fut durant tous ces événements la véritable politique du cabinet anglais. Extérieurement Élisabeth se montra l'amie de Marie et déclara en face des puissances étrangères qu'elle était prête à lui faire rendre la couronne. Pendant qu'elle réclamait impérieusement la liberté de Marie Stuart, ses ministres s'entendaient secrètement avec les ennemis de cette princesse. Lorsque Marie parvint en Angleterre, Cécil et ses complices tressaillirent de joie de tenir enfin entre leurs mains la victime qu'ils attiraient depuis des années dans leurs filets, et Cécil proposa nettement de retenir la reine Marie Stuart dans une perpétuelle captivité pour la sûreté d'Élisabeth et du protestantisme. Il fallait trouver un prétexte pour cette nouvelle perfidie. On fit entendre à Marie Stuart qu'il serait utile qu'avant son entrevue avec la reine Élisabeth elle se disculpât des accusations dont elle était l'objet. Marie désirait se rencontrer avec Élisabeth pour lui parler à cœur ouvert; mais Cécil fit comprendre à Élisabeth qu'en sa qualité de reine vierge elle ne pouvait entrer en relation directe et personnelle avec une princesse accusée d'adultère et de meurtre.

Le conseil opina, d'ailleurs, que, la couronne d'Écosse étant subordonnée à celle d'Angleterre, Marie devait avant tout établir son innocence devant des commissaires anglais. Mais Marie protesta contre tout ce qui avait l'apparence d'un procès, surtout de la part d'un parti qui avait fomenté la rébellion dans son royaume; elle réclama, en sa qualité de reine indépendante, le droit de retourner en Écosse ou la faculté de chercher un refuge en France. On ne répondit que par un refus, parce que ce projet ne s'accordait point avec les plans du cabinet anglais.

Cependant Marie se montrait prête à établir son innocence devant Élisabeth, non comme devant son juge, mais comme devant son amie, en même temps qu'elle réclamait sa liberté. Toutes ses réclamations furent vaines; les ministres anglais résolurent de la faire transporter de Carlisle au château de Bolton, dont il était plus difficile de s'échapper, sous l'unique prétexte qu'elle avait élevé autrefois des prétentions au trône d'Angleterre, qu'en sa

qualité de catholique elle servait d'appui aux Catholiques du pays et du dehors, et que son élévation au trône d'Angleterre entraînerait nécessairement la ruine du protestantisme. Enfin on trouva le biais cherché, et on intenta un procès non à Marie, mais à ses amis. Le résultat des conférences qu'on ouvrit à ce sujet devait lui être funeste. En effet Murray accusa, le 22 novembre, la reine Marie Stuart de meurtre, et livra ses lettres et ses contrats de mariage. Marie prouva son innocence (janvier 1569), parla d'un ton digne et fier, et la conférence fut dissoute. Dès lors l'infortunée reine fut traînée d'une prison dans l'autre. Le comte de Norfolk et d'autres grands d'Angleterre, qui s'intéressaient à son sort, furent accusés de haute trahison et exécutés parce qu'ils s'étaient unis dans l'intention de délivrer Marie. On délibéra de nouveau sur son sort : fallait-il la retenir en prison ou la faire mourir, pour se garantir de toutes ses prétentions au trône? Cependant les souffrances de la royale captive étaient extrêmes; on renvoya ses gens, on restreignit sa table, on diminua ses promenades en plein air, on retint ses lettres, on prit toutes les mesures imaginables pour rassurer Élisabeth toujours tremblante de voir Marie s'échapper de ses mains et renverser son trône. Le sort de Marie Stuart ne s'adoucit pas même lorsque son fils, Jacques VI (1), monta sur le trône d'Écosse. Jacques sut défendre son indépendance, mais non sauver sa mère; il finit par l'abandonner complétement, tout en faisant exécuter Morton comme le meurtrier de Darnley. Ce changement de circonstances en Écosse fortifia les espérances des Catholiques anglais, irrités de l'oppression dont ils étaient victimes, et des bruits de conjuration qui se répandirent de tous côtés jetèrent Élisabeth dans le trouble et l'inquiétude. Enfin une conspiration tramée par Babington contre Élisabeth, durant l'été de 1586, décida du sort de Marie. Elle fut accusée d'avoir pris part à ce complot. On mit le scellé sur ses papiers, et l'ordre fut donné de commencer son procès. Une cour, composée de quarante-sept membres, Pairs, conseillers de la couronne, magistrats, fut chargée de prononcer la sentence. On amena Marie à Fotheringay. Elle eut l'imprudence de consentir à prouver son innocence sans avoir d'avocat, sans connaître les lois anglaises. Elle était accusée d'avoir tramé l'invasion de l'Angleterre par l'étranger et la mort de la reine Élisabeth. Marie protesta contre la fausseté des lettres dont on appuyait l'accusation. Elle n'en fut pas moins déclarée coupable, et dès lors sa vie fut entre les mains d'Élisabeth, qui demeura longtemps indécise, cherchant à échapper à une responsabilité devant laquelle elle tremblait encore. Le 22 novembre l'arrêt de mort fut signifié à Marie, et au mois de février 1587 il fut exécuté. Les représentations des ambassadeurs espagnols, français et écossais, furent inutiles. Marie mourut dignement, comme une chrétienne éprouvée, après avoir refusé résolûment le concours d'un prédicateur protestant, fortifié son âme en communiant avec une hostie consacrée par le Pape, veillé aux intérêts de tous ses domestiques et prié pour tous ses ennemis.

Cette mort expia les torts qu'on pouvait reprocher à la jeunesse de Marie.

Cf. F. de Raumer, *la Reine Élisabeth et Marie Stuart*, 1836; cet ouvrage attaque la mémoire de la reine; G. de Schütz, *Marie Stuart*, Mayence, 1839; *Feuilles histor. et polit.*, t. I, p. 457 sq., t. III, p. 684 sq. Parmi les apologistes anglais : Whitaker, *Maria queen of Scotland vindicated*, 3 vol.,

(1) *Voy.* JACQUES Ier.

Lond., 1787; Chalmer, *Life of Maria, queen of Scotland;* Mignet, *Hist. de Marie Stuart*, 2 vol., Paris; Labanoff, *Lettres de Marie Stuart.*

FEHR.

MARIE-THÉRÈSE, reine de Hongrie et de Bohême, archiduchesse d'Autriche, impératrice d'Allemagne, fille aînée de Charles VI et d'Élisabeth de Brunswick, naquit le 3 mai 1717. Elle fut élevée avec autant de simplicité que de rigueur. A l'âge de quinze ans son père la fit entrer pour la première fois au conseil dans lequel on délibérait sur la question de la guerre avec la Pologne. Elle fit dès lors pressentir la souveraine dont le caractère viril devait sauver la monarchie autrichienne. Par une destinée singulière, elle était au moment d'épouser Frédéric de Prusse, contre lequel, dès le commencement de son règne et jusqu'à la fin de sa vie, elle fut presque constamment en guerre. Ce mariage, projeté par le prince Eugène, et que des divisions de famille de la cour de Berlin et les bruits répandus sur la jeunesse dissipée de Frédéric firent échouer, eût réuni sur le même trône deux souverains d'une rare supériorité. Le 17 février 1736 la jeune princesse fut mariée à François-Étienne, duc de Lorraine, qui devint bientôt après grand-duc de Toscane et plus tard l'empereur François Ier.

La mort de son père, Charles VI (20 octobre 1740), appela la jeune Marie-Thérèse au gouvernement des États héréditaires d'Autriche, dont la légitime possession lui fut vivement disputée.

Charles VI avait modifié par sa pragmatique sanction la loi de succession de la maison de Habsbourg, en décrétant qu'à défaut de descendance mâle la succession passerait à sa fille aînée et à ses descendants, et il avait obtenu à cet égard non-seulement l'assentiment de ses propres États, mais la garantie de la plupart des cours d'Europe. Cependant, espérant toujours des descendants mâles, l'empereur avait commis une faute énorme en négligeant de faire élire son gendre roi des Romains et de maintenir ainsi la couronne impériale dans la maison d'Autriche. A peine Charles VI eut-il fermé les yeux que l'ambassadeur de Bavière, le comte Pérusa, protesta au nom de son souverain, l'électeur Charles-Albert, déclarant qu'en vertu de sa descendance d'Anne, fille aînée de Ferdinand Ier, l'électeur ne reconnaîtrait pas l'archiduchesse de Toscane comme héritière de la monarchie autrichienne avant qu'on eût examiné les droits plus directs qu'il avait à cette couronne. Il en appela aux dispositions testamentaires de Ferdinand Ier, qui avait arrêté que, à défaut de descendance mâle du côté de ses fils, les descendants de sa fille aînée seraient appelés à hériter de ses États.

Cependant il avait contre lui l'acte original de ce testament de Ferdinand, tel qu'il avait été rédigé à Vienne, et dans lequel cette succession héréditaire n'était désignée qu'à défaut d'héritiers naturels *légitimes*. L'ambassadeur, ne pouvant établir que ce document avait été faussé, chercha à démontrer que l'expression d'héritiers naturels légitimes ne pouvait s'entendre que des descendants mâles. Il quitta Vienne le 20 novembre 1740, et laissa une déclaration émanée de l'électeur faisant valoir ses droits aux États héréditaires d'Autriche, qui subsistaient légalement malgré la renonciation faite en faveur de la pragmatique sanction par sa femme, fille de Joseph Ier. D'un autre côté les convoitises de la Prusse se faisaient pressentir. Dès le mois de décembre 1740 Frédéric II envahit la Silésie à la tête de 30,000 Prussiens, sous prétexte de garantir le duché de Silésie, boulevard de son royaume, contre ceux qui avaient des prétentions sur les États héréditaires de la maison d'Autriche. En même

temps il promit à Marie-Thérèse sa coopération pour le maintien de la pragmatique sanction, sa voix pour l'élection de son mari à l'empire et une avance de 2 millions de thalers, si on lui assurait le duché de Silésie, auquel Marie-Thérèse renoncerait, pour le dédommager des services importants qu'il lui rendrait et des dangers qu'il allait encourir. Ce désintéressement fut apprécié à sa juste valeur par la reine ; elle rejeta nettement les propositions de Frédéric, en déclarant qu'elle n'avait pas l'intention d'inaugurer son règne en morcelant ses États ; qu'elle se voyait obligée, en honneur et conscience, de défendre la pragmatique sanction contre toutes les attaques directes et indirectes dont elle pourrait être l'objet.

Rien ne pouvait être plus favorable à la politique de la France, qui avait toujours eu pour but l'affaiblissement de la maison de Habsbourg, que la situation critique où elle se trouvait alors. L'adroit comte de Belle-Isle voulut profiter de l'occasion, et, s'étant assuré de l'assentiment du cardinal de Fleury, il vit, dans les prétentions de succession soulevées par plusieurs puissances, le moyen d'arriver au morcellement de la monarchie autrichienne. Après avoir parcouru l'Allemagne pour préparer l'exécution de ses projets, il avait arrêté le partage prochain de l'Allemagne avec l'électeur de Bavière dans une entrevue au château de Nymphenbourg, à la suite de laquelle fut contracté un traité d'alliance entre la Bavière, la France et l'Espagne (22 et 28 mai 1741). Ces deux dernières puissances promettaient à l'électeur de l'aider à obtenir la couronne impériale; l'électeur, en revanche, promettait au roi d'Espagne de lui livrer les possessions autrichiennes en Italie, et aux Français, dès qu'il serait empereur, la paisible jouissance des provinces et des villes qu'ils posséderaient sur le Rhin.

L'électeur ouvrit la guerre contre l'Autriche en s'emparant de Passau; fortifié par la position d'une armée française commandée par le comte de Belle-Isle, il entra dans la haute Autriche, prit Lintz sans coup férir, et s'attribua le titre d'archiduc d'Autriche, après avoir reçu l'hommage des états. Auguste, roi de Saxe, s'associa aux confédérés et envoya 20,000 hommes s'emparer de la Moravie, vers la Bohême. George II, roi d'Angleterre, qui voulait venir au secours de Marie-Thérèse, en fut empêché par une armée française et prussienne, et fut, en qualité d'électeur de Hanovre, obligé de promettre de donner sa voix à Charles-Albert pour l'empire.

La Russie fut détournée de porter secours à l'Autriche par une déclaration de guerre que les menées françaises avaient opérée.

Cependant Frédéric II avait pris solidement pied en Silésie, conclu une alliance offensive et défensive avec l'électeur de Bavière, auquel il avait arraché la promesse de la Silésie et du comté de Glatz. Le 7 novembre 1741 il reçut à Breslau l'hommage des états de la basse Silésie.

Les Saxons, les Français et les Bavarois s'emparèrent de nuit de la ville de Prague (26 novembre 1741). L'électeur prit le titre de roi de Bohême et reçut l'hommage des quatre états du royaume. Il ne lui manquait plus que la couronne impériale (1).

Dans cette situation désespérée l'infortunée Marie-Thérèse chercha et trouva son refuge auprès des Hongrois. A peine Charles-Albert eut-il été à l'unanimité élu empereur (24 janvier 1742), et couronné avec pompe sous le nom de Charles VII (12 février), que le bonheur commença à l'abandonner et à se tourner du côté de la reine de Hongrie. Elle

(1) *Voir* Menzel, *Nouv. Hist. des Allem.*, X, c. 22.

était déjà parvenue à remettre deux armées en campagne. L'une d'elles, commandée par le mari de la reine, pénétra en Bohême, et l'autre, commandée par le général Bärenklau, envahit la haute Autriche, occupa l'électorat de Bavière et entra, le 13 février, dans Munich, où, peu de jours auparavant, on avait célébré l'élection de l'empereur Charles VII. La division et la jalousie des alliés vinrent en aide au parti de Marie-Thérèse, qui avait si heureusement repris l'offensive. L'ambassadeur d'Angleterre Hyndfort parvint à conclure la paix entre l'Autriche et la Prusse, à Breslau (11 juin 1742). En vertu de ce traité la basse Silésie, une grande partie de la haute Silésie, outre le comté de Glatz, furent pour toujours cédés au roi de Prusse et à ses descendants; en retour de cette cession le roi de Prusse s'obligea à retirer toutes ses troupes des États de la reine et à renoncer à toute alliance avec ses ennemis. Quant à l'Église catholique de Silésie, il fut convenu qu'on la maintiendrait dans sa situation antérieure, en laissant toutefois aux protestants la liberté absolue de conscience et au souverain l'exercice des droits qui lui appartiennent (1). A la suite de ce traité de paix la Saxe se sépara de son côté de l'alliance des princes, et les armes de l'Autriche reprirent de plus en plus la prépondérance. Les Français furent contraints d'évacuer la Bohême et le haut Palatinat; les Bavarois furent battus dans leur propre pays récemment conquis. L'empereur fut forcé de s'enfuir à Francfort. Ses sujets récents vinrent rendre hommage à la reine de Hongrie. Lorsque l'armée dite de la pragmatique sanction, envoyée par George II, roi d'Angleterre, à l'aide de l'Autriche, se fut jointe aux armées de Marie-Thérèse, la reine put songer à transporter la guerre en France. Une alliance contractée le 23 septembre 1743 entre l'Angleterre, l'Autriche, les États-Unis de Hollande et le roi de Sardaigne, à laquelle adhéra bientôt la cour de Saxe, garantit de nouveau à Marie-Thérèse le maintien de la pragmatique sanction. La France déclara alors, en son propre nom, la guerre à la reine de Hongrie et à l'Angleterre, et Louis XV se rendit lui-même à l'armée qui avait envahi les Pays-Bas. Frédéric, craignant de perdre la Silésie par suite de son alliance avec l'Autriche, s'entendit avec la France, et conclut une union avec elle et la Bavière, à Francfort, dans le but de reconquérir la Bohême, qu'il investit de trois côtés à la fois avec 80,000 hommes (août 1744). Mais il fut bientôt obligé de l'évacuer et perdit en même temps la Silésie, qui retomba entre les mains des Autrichiens et des Hongrois. Alors Marie-Thérèse exposa, dans une longue et vigoureuse proclamation adressée au peuple de Silésie, les prétentions illégitimes de Frédéric. Mais la rencontre meurtrière de Kesselsdorf (15 décembre 1745) et la paix de Dresde renversèrent l'espoir qu'elle avait conçu d'anéantir la puissance de la Prusse. La paix de Dresde confirma de nouveau les traités conclus, en 1742, à Breslau et à Berlin, et Frédéric reconnut, dans un acte authentique, la dignité impériale à laquelle François-Étienne avait été élu. Charles VII, en effet, était mort subitement à Munich (20 janvier 1745). Son fils, Maximilien-Joseph, âgé de dix-huit ans, se vit hors d'état de maintenir l'alliance avec la France et la Prusse, et résolut de se réconcilier avec l'Autriche. Un traité fut conclu à Füssen, le 22 avril 1745, entre l'Autriche et la Bavière, en vertu duquel Marie-Thérèse restitua toutes les conquêtes faites en Bavière et reconnut la dignité impériale dont l'électeur défunt avait été revêtu. Maximilien-Joseph, en revanche, renonçait à toutes ses

(1) *Voir* Menzel, l. c., p. 427.

prétentions à la succession de l'Autriche, reconnaissait la pragmatique sanction, et promettait, à la prochaine élection à l'empire, sa voix au grand-duc François. Ce traité réalisa un des désirs les plus ardents de Marie-Thérèse; il prépara l'accomplissement d'un vœu non moins vif et non moins important qu'elle avait conçu. La paix d'Aix-la-Chapelle (18 octobre 1748) garantit derechef à l'Autriche la pragmatique sanction, et Marie-Thérèse fut remise en possession de toutes ses provinces, à l'exception de la Silésie et du comté de Glatz, ainsi que des duchés de Parme, de Plaisance et de Guastalla, auxquels elle dut renoncer en faveur de l'infant d'Espagne don Philippe (1).

Une souveraine qui, comme Marie-Thérèse, déclarait qu'elle aimait mieux vendre son dernier diamant que de renoncer à la Silésie, devait prendre les rênes du gouvernement intérieur de ses États avec autant d'énergie qu'elle en avait déployé à les défendre; et, en effet, pendant les quarante années du règne de Marie-Thérèse, la vie politique de la monarchie autrichienne prit un essor qu'elle n'avait jamais connu sous aucun de ses prédécesseurs. Au moment où Marie-Thérèse monta sur le trône elle avait nommé son époux, l'empereur, corégent de ses États héréditaires; mais il ne se considéra jamais que comme un simple particulier en face d'elle, et il se contenta d'assister au conseil privé. Un des premiers soins de l'impératrice fut de relever les finances, que la guerre avait épuisées, et qui s'améliorèrent bientôt, malgré la perte de la Silésie et de Parme.

L'armée reçut une organisation nouvelle sous la direction du maréchal Daun, et c'était un besoin urgent en face des progrès que Frédéric II avait imprimés à tout ce qui concernait la guerre. Après la victoire de Collin l'impératrice créa l'ordre de Marie-Thérèse, destiné à récompenser le mérite militaire; elle réforma l'administration de la justice, abolit la question, protégea l'industrie et le commerce. Les écoles et les établissements d'instruction publique ne furent pas négligés; elle fonda l'Académie noble de Kremsmunster, le *Theresianum*, l'observatoire et l'Académie des langues orientales. Cependant l'esprit de réforme qui animait l'impératrice prit une direction dangereuse lorsque le parti de la cour, qui était depuis longtemps hostile à l'Église, put appliquer les réformes générales au domaine spirituel. On peut voir dans l'article JOSEPH II (1) comment Marie Thérèse fut à la fois la mère de Joseph II et du joséphisme. Les Joséphistes, à la tête desquels marchaient le ministre de Marie-Thérèse, le comte de Kaunitz, son médecin ordinaire, Van Swieten, et le grand-maître de la loge maçonnique, Sonnenfels (2), prirent d'autant plus facilement de l'influence sur Marie-Thérèse qu'ils firent une sorte de nécessité politique de leur tendance irreligieuse, et qu'ils trouvèrent un adepte docile et ardent dans le fils de Marie-Thérèse, qui, à la mort de son père (18 août 1765), avait été élu roi des Romains et associé par sa mère aux affaires de l'empire. Ce fut probablement par une concession faite à la politique de la France que, sous l'inspiration du parti joséphiste, l'impératrice retira aux Jésuites la faveur et l'autorité dont ils avaient joui jusqu'alors. Après la paix d'Aix-la-Chapelle la politique de l'Autriche subit un changement notable. Se méfiant du cabinet anglais, Marie-Thérèse voulut entrer à tout prix en union avec la France; elle consentit, dans ce but, à

(1) Menzel, l. c., t. X, p. 435.

(1) T. XII, p. 355.

(2) *Voy.* FRANCS-MAÇONS.

correspondre avec madame de Pompadour, qu'elle nomma *Madame ma chère sœur et cousine*, alors que, naturellement, elle avait toujours répugné à entrer en correspondance avec les personnes qui n'étaient pas à son niveau moral et intellectuel, telles qu'Élisabeth et Catherine de Russie (1). L'alliance austro-française fut conclue le 1er mai 1756, et elle eut pour conséquence immédiate la guerre de Sept-Ans. Cette déférence pour la cour de France décida l'impératrice à laisser dans l'embarras le Pape Clément XIII (2). qui l'avait honorée, elle et ses successeurs, du titre de roi apostolique. Le parti joséphiste eut plus de peine à décider Marie Thérèse à faire exécuter la bulle qui abolissait l'ordre des Jésuites (3), et à abandonner ces religieux au mauvais vouloir des cours bourboniennes. Déjà en 1770 Joseph avait fait entendre au duc de Choiseul qu'il lui serait difficile de gagner sa mère aux idées du premier ministre, mais il le consolait en lui montrant l'influence de Kaunitz, qui avait résolu l'abolition de la Société de Jésus et n'avait pas l'habitude de laisser les choses faites à demi (4). L'impératrice déclara nettement, en voyant les attaques incessantes dont les Jésuites étaient l'objet, « qu'elle ne comprenait pas comment un ordre qui comptait dans son sein tant de pieux ecclésiastiques, tant de missionnaires dispersés sous toutes les latitudes, tant de savants dans toutes les branches des connaissances humaines, pouvait être si corrompu et si dangereux. »

Elle répondit dans le même sens à l'ambassadeur de France, le cardinal de Rohan. Suivant un mensonge hardi, inventé par Gorani (1), Marie-Thérèse aurait remis par écrit sa confession générale au P. Kaupenhutter, qui l'aurait envoyée à ses confrères à Rome. Le roi d'Espagne serait parvenu à s'en procurer une copie et l'aurait renvoyée à l'impératrice, pour l'éclairer sur la faveur qu'elle accordait aux Jésuites, et Marie-Thérèse, convaincue par cette preuve irrécusable, aurait accepté les projets des cours bourboniennes relatifs à l'abolition de l'ordre. La fausseté de cette anecdote est d'autant plus évidente que le confesseur de l'impératrice ne s'appelait pas Kaupenhutter, mais Parhammer. Puis on sait généralement que jamais, dans l'Église, aucun pénitent n'a pu remettre sa confession par écrit, à moins d'être muet, ce qui n'était pas le cas chez Marie-Thérèse. La demande d'un pareil écrit aurait suffi pour exciter l'attention de l'impératrice, qui n'aurait pas eu besoin d'attendre que sa confession fût publiée pour se défier de son aumônier. Ce mensonge colossal se réduisait, d'après le *Catéchisme dit des Jésuites*, publié en 1820 à Leipzig, et qui est un des écrits les plus hostiles à cet ordre, à ce qui suit : lors du premier partage de la Pologne, en 1772, l'impératrice avait, dit-on, en dehors de la confession, demandé au P. Parhammer, à quel degré l'acte qu'on lui proposait était juste. Le Père jésuite, indécis dans son jugement sur cette grande affaire, aurait demandé conseil aux supérieurs de son ordre à Rome. L'ambassadeur d'Autriche à la cour de Rome, M. de Wilseck, put se procurer une copie de la lettre du Père jésuite, et s'en servit pour irriter l'impératrice contre l'ordre entier (2).

(1) Voir *Anémones du journal d'un vieux pèlerin*, Iéna, 1847, t. II, p. 231, et t. III, p. 22.
(2) *Voy.* CLÉMENT XIII.
(3) *Voy.* JÉSUITES.
(4) Voir *Anémones*, t. IV, p. 143.

(1) *Mémoires secrets et critiq. des Gouvernements*, Paris, 1793, t. II, p. 59.
(2) Grégoire, *Hist. des Confesseurs*, Leipzig, 1825, I, p. 168. *Nouvelle Sion*, 1846, cah. I, p. 10.

Suivant ce récit il put, par conséquent, y avoir eu violation d'un secret, mais non du secret de la confession. *Le Vieux Pèlerin* a donné une version nouvelle de l'anecdote de Gorani, dans ses *Anémones* (1). Il raconte qu'un jeune Jésuite du nom de Joseph Monsperger, ayant désiré quitter l'ordre, n'en put, sous aucun prétexte, obtenir la permission de ses supérieurs. Ce jeune religieux travaillait à la chancellerie secrète de la cour en qualité de secrétaire du provincial des Jésuites. Un heureux hasard lui fit trouver dans une armoire, invisible au dehors et très-artistement ménagée dans le mur, une foule de papiers secrets, de correspondances des plus importantes, depuis longtemps oubliés, et entre autres plusieurs confessions générales de têtes couronnées, de princesses, de ministres et de grands seigneurs des dernières années de Charles VI et des vingt premières années de Marie-Thérèse, la plupart originales, d'autres en copies d'originaux envoyés à Rome. Monsperger fit connaître cette singulière trouvaille par un ami au comte de Kaunitz, qui parcourut curieusement ces arcanes, mais garda le silence pendant *plusieurs années*, parce que bien des choses n'étaient pas assez mûres encore pour être publiées. Monsperger, ayant menacé de rendre sa découverte publique, obtint de Clément XIII la permission de sortir de l'ordre des Jésuites.

Abstraction faite des invraisemblances que présente cette anecdote du *Vieux Pèlerin*, comme celle de Gorani, les paroles mêmes du récit en prouvent la fausseté. Immédiatement avant ce récit l'auteur dit que Joseph I[er] et Charles VI avaient exclu les Jésuites de la connaissance des secrets de l'État, et cependant, d'après ce qu'il raconte, Monsperger aurait trouvé des confessions générales de Charles VI, écrites de sa main. Ensuite il prétend que Marie-Thérèse ne répondit jamais qu'en pleurant aux représentations de Kaunitz la pressant de s'associer aux cours bourboniennes dans leurs efforts pour abolir et disperser les Jésuites ; et cependant, d'après le récit rapporté plus haut, Kaunitz était depuis longtemps en possession des prétendus documents, et les aurait passés sous silence alors qu'il n'y avait plus aucun motif de les cacher à l'impératrice. « Enfin, irritée de ce que Kaunitz lui remit une confession générale écrite de sa main, qu'elle avait autrefois faite à un Jésuite et qu'on lui avait adressée de Rome, l'impératrice signa ; » et cependant il en coûta beaucoup encore (1) pour la faire renoncer au Jésuite son confesseur, et pour le remplacer auprès d'elle par le prévôt du chapitre de la collégiale de Sainte-Dorothée, Ignace Müller, qui l'assista à ses derniers moments. Il faudrait donc plus que la foi qui transporte les montagnes si on ne voulait pas douter (2) que le consentement de l'impératrice à l'abolition des Jésuites fut la conséquence de la violation du secret de sa confession. L'abbé Grégoire donne un motif assez vraisemblable pour lequel elle céda aux instances dont elle fut entourée, et qui fait suffisamment honneur à la perfidie de Kaunitz ; il raconte, dans ses *Mémoires* (3), que Clément XIII fit sentir à la pieuse Marie-Thérèse que son opposition opiniâtre était une résistance à l'autorité de l'Église, si on ne préfère admettre que ce qui exerça le plus d'influence sur elle ce furent les représentations de son chancelier, lui persuadant que le bon-

(1) T. I, p. 317.

(1) *Anémones*, t. IV, p. 144.

(2) Menzel, l. c., t. XII, p. 37.

(3) *Mémoires pour servir à l'histoire*, Paris, 1817, p. 138.

heur de sa fille, mariée au Dauphin de France, dépendait de sa condescendance (1).

Une affaire qui ne donna pas moins de souci, d'inquiétudes et de remords à l'impératrice que l'abolition des Jésuites, ce fut le partage de la Pologne, exécuté en 1772 et depuis longtemps projeté entre la Prusse et la Russie. Elle vit avec un profond chagrin les Catholiques opprimés par les violences de Catherine de Russie et le projet qu'avait cette souveraine de s'emparer de la Pologne. Elle soutint en conséquence les confédérés et déclara qu'elle ne consentirait jamais à un morcellement de la république, de quelque nature qu'il fût. Ce ne fut que lorsque Kaunitz lui représenta que son accession au projet de partage était une mesure politique inévitable que le désir de jouir des fruits de l'injustice triompha de sa conscience et qu'elle signa l'acte que lui présentait Kaunitz, en ajoutant : « *Placet*, puisque tant de grands et savants personnages sont de cet avis; mais je serai morte depuis longtemps quand on s'apercevra des conséquences de cette violation de tout ce qui, jusqu'à présent, a été regardé comme juste et sacré. » Les troubles de la conscience de l'impératrice se révélèrent plus ouvertement encore dans un billet de sa main qu'elle adressa à Kaunitz (2).

Un événement important devait clore la vie longue et agitée de l'impératrice : ce fut la guerre de succession de la Bavière (3). Cette guerre lui était devenue d'autant plus à charge que le droit était douteux et le succès incertain et vivement disputé; aussi, au scandale de son ministre de Kaunitz et de son fils Joseph, chercha-t-elle à la terminer promptement, et elle y parvint heureusement par le traité de paix de Teschen (13 mars 1779).

L'année suivante, le 18 octobre, elle eut un pressentiment de sa mort prochaine. D'une beauté remarquable dans sa jeunesse, elle avait extrêmement changé dans un âge avancé, à la suite d'une atteinte de la petite vérole et d'une chute grave, et son immense corpulence rendait sa démarche très-pénible.

Un jour qu'elle visitait le tombeau de son mari, un des pieds du fauteuil sur lequel on la faisait descendre dans le caveau se cassa, et, voyant dans ce fait insignifiant un avertissement d'en haut, elle s'écria : « Il veut me garder; j'arriverai bientôt. » En effet, atteinte d'un catarrhe, elle mourut au bout de quelques jours (29 novembre 1780), après avoir conjuré son fils de ne jamais abandonner la religion de ses pères.

L'éloge de l'auteur des *Anémones*, qui dit « qu'il n'y a guère eu de femme plus grande sur le trône, plus pure dans sa vie privée, que cette princesse, » ne nous paraît pas exagéré. Il est, dans tous les cas, justifié si on compare Marie-Thérèse aux princesses qui régnèrent de son temps, Élisabeth d'Angleterre et Catherine de Russie. Elle fut le modèle des épouses chastes et fidèles à l'égard d'un mari qui ne suivait guère son exemple. La mort subite de cet époux, qui fut enlevé à Innsbruck pendant qu'on y célébrait le mariage de l'archiduc Léopold avec l'infante d'Espagne Marie-Louise, la jeta dans une profonde douleur, et elle ne quitta plus le deuil tant qu'elle vécut. Elle fit de ses propres mains le linceul qui devait envelopper l'empereur et conçut le projet de terminer sa vie dans un couvent. Le 18 de chaque mois elle se retirait dans le silence de ses appartements et passait des heures entières

(1) Menzel, l. c.

(2) *Voir* Menzel, l. c., t. XII, p. 17. *Anémones*, IV, p. 46.

(3) *Voy.* JOSEPH II.

près du sépulcre de François, au couvent des Capucins. Les commissions dites de chasteté, qu'elle institua, sans atteindre leur but, prouvèrent combien elle tenait à voir observer par les autres les vertus qu'elle pratiquait fidèlement elle-même. Elle se préoccupait spécialement des veuves et des orphelines, et la bienfaisance était devenue une véritable passion chez elle. « Il faudra qu'on me tue si l'on veut m'empêcher de faire du bien », dit-elle un jour à Joseph. Elle fut mère aussi tendre qu'épouse fidèle. Des six fils et des six filles qu'elle avait eus, les suivants lui survécurent :

1. *Joseph II,* son successeur ;
2. *Léopold*, archiduc de Toscane et successeur de Joseph ;
3. *Frédéric*, gouverneur de la Lombardie ;
4. *Maximilien*, grand-maître de l'ordre Teutonique, dont l'élection en qualité de coadjuteur de Mayence et de Cologne lui tenait fort à cœur au moment de sa mort. Elle espérait assurer par là une influence considérable à la maison d'Autriche dans le nord de l'Allemagne. Non-seulement Frédéric de Prusse fut contraire à ce projet, mais encore le vieil électeur de Cologne, Maximilien-Frédéric, qui aurait aimé faire tomber le choix sur son ministre d'État, François, baron de Furstenberg, du chapitre de Munster. Mais Furstenberg passant pour un partisan de la Prusse, qui avait alors peu de sympathies dans le chapitre de Cologne, le ministre de Belderbusch, qui administrait l'électorat, sut entraver cette élection. Il engagea, en apparence au nom de l'électeur, le prince Joseph-Chrétien de Hohenlohe-Waldenbourg-Bardenstein, comte du chapitre de Cologne et chanoine de Strasbourg et de Breslau, à briguer la coadjutorerie. Il réussit complétement. Alors Belderbusch représenta à l'électeur cette brigue du prince de Hohenlohe comme une intrigue menée par le roi de Prusse, et aussitôt non-seulement l'électeur donna son consentement à l'élection de l'archiduc Maximilien, mais encore le recommanda spécialement au chapitre de Cologne. La protestation de Frédéric contre cette élection en assura le complet succès à Cologne, le 7 août 1780, et bientôt après aussi à Munster (16 août) (1).
5. *Marie-Anne*, abbesse de Prague et de Klagenfurth ;
6. *Marie-Christine,* mariée à Albert de Saxe, fils d'Auguste III, roi de Pologne ;
7. *Marie-Élisabeth*, abbesse d'Innsbruck ;
8. *Marie-Amélie*, femme de Ferdinand, duc de Parme ;
9. *Marie-Charlotte-Louise*, épouse de Ferdinand IV, roi des Deux-Siciles ;
10. L'infortunée *Marie-Antoinette,* reine de France.

Au moment même où l'on accusait Marie-Thérèse d'un prétendu fanatisme religieux, on forgeait autour d'elle les chaînes dont on chargea l'Église d'Autriche et qui pesèrent sur elle jusque dans les temps modernes. Cette contradiction s'explique quand on considère que la politique machiavélique de cette époque tendait surtout à anéantir l'indépendance de l'Église, et que Marie-Thérèse, dans la confiance aveugle qu'elle avait en ses ministres et ses conseillers, tous imbus de l'esprit du siècle, ignorait les conséquences de l'attitude qu'elle prenait à l'égard de l'Église et n'avait pas conscience de la contradiction qu'il y avait entre sa foi religieuse et ses empiétements sur le domaine ecclésiastique. Malgré cela Marie-Thérèse était pieuse et dévouée à la foi catholique. On lui attribue un li-

(1) *Voir* Menzel, l. c., t. XII, p. 165.

vre de prières. Elle assistait tous les jours à la messe. Sa piété ne la garantit pas toujours des mouvements d'une vivacité passionnée, et ne l'empêcha pas de violer sa conscience lorsque les nécessités politiques semblaient lui en faire une loi. Frédéric le Grand (1) lui rendit ce témoignage, non suspect dans sa bouche : « Elle a honoré le trône et son sexe. Je lui ai fait la guerre, mais je n'ai jamais été son ennemi. »

KHUEN.

MARIN (SAINT), *martyr*. La persécution des Chrétiens ordonnée par Valérien avait diminué sous son fils Gallien (260-268) ; mais, quoique les temps parussent adoucis pour les disciples du Christ, Marin mourut encore pour sa foi à Césarée. Peut-être l'ordre donné par Gallien de ménager les Chrétiens n'était-il pas encore généralement connu, ou peut-être arriva-t-il, comme sous Trajan, qu'en vertu de cet édit les Chrétiens ne durent pas être recherchés, mais qu'une fois découverts ils durent être punis (2). Marin, d'une famille distinguée, servait dans l'armée et avait des droits au grade de centurion ; mais, au moment d'être nommé, un rival lui reprocha d'être Chrétien et prétendit qu'à ce titre il n'avait pas droit au rang qu'il ambitionnait lui-même. Le juge Achæus fit comparaître Marin devant son tribunal et apprit de lui qu'en effet il était Chrétien. Achæus lui donna trois heures de réflexion. Théocténus, évêque de Césarée, mena Marin dans l'église et l'exhorta à confesser virilement sa foi. Marin, rappelé devant le tribunal, proclamant sa foi avec plus d'enthousiasme qu'auparavant, fut immédiatement martyrisé. « Un sénateur romain, nommé Astérius (Astyrius), connu par ses richesses et sa haute naissance et très en faveur auprès de l'empereur, fut témoin de l'exécution de Marin, prit le cadavre sur ses épaules et l'emporta, quoiqu'il fût revêtu d'une toge blanche fort précieuse. Il enveloppa le corps du martyr dans des linges de prix et l'ensevelit avec honneur. » Les amis de ce sénateur racontaient de nombreux exemples de la vertu d'Astérius, et Eusèbe relate un des miracles qu'il opéra (1). L'Église célèbre la mémoire de S. Marin le 3 mars.

GAMS.

MARIN I ET II, *Papes*. Le premier fut Pape de 882 à 884, le second de 943 à 946 ; mais, après le treizième siècle, dit Papebroch (2), ils furent désignés sous les noms de Martin II et III. *Voyez* par conséquent ces articles.

MARINE D'ESCOBAR. Parmi les âmes nombreuses que Louis de Ponte dirigea dans les voies de la perfection, la plus étonnante et la plus célèbre fut Marine d'Escobar. Née en 1554 à Valladolid, fille du savant jurisconsulte, Jacques d'Escobar, elle appartient à la pléiade des âmes saintes qui, au XVIe et au XVIIe siècle, firent la gloire de l'Église d'Espagne, S. Jean de la Croix, Ste Thérèse, S. Pierre d'Alcantara, S. Jean d'Avila, etc.

Marine reçut de si grandes grâces que Louis de Ponte, qui la dirigea pendant trente ans, la place sans hésiter à côté de Ste Thérèse et de Ste Catherine de Sienne. Elle n'avait que trois ans lorsque l'amour divin s'empara tellement de son âme qu'elle ne cherchait en tout que Dieu seul. A l'âge de dix ans l'esprit du monde l'envahit à son tour et l'entraîna ; mais quatre ans plus tard elle fut ramenée dans sa véritable voie. Cependant elle abandonna encore une fois la prière et la vie intérieure, comme trop dangereuse, et ce ne fut qu'à l'âge de trente-trois ans qu'elle fut définitivement convertie et

(1) *Œuvres de Frédéric*, t. XI, p. 292.
(2) Cf. Baronius, ad ann. 262, n. 78.

(1) Cf. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. VII, c. 15, 16, 17. *Acta Sanct.*, ap. Bolland., t. I Mart.
(2) *Paralip. ad conat. chron. hist. Pont.*, Bolland. *Propyl. ad Majum*, p. 106.

commença sérieusement à vivre en Jésus-Christ. Lorsque l'amour divin se fut complétement rendu maître de sa généreuse nature, Dieu lui ordonna d'agir sur d'autres âmes pour les ramener à lui (1599). Tantôt elle parlait en termes ardents aux religieux pour leur apprendre comment ils devaient parvenir à l'union divine; tantôt elle exhortait en pleine rue les jeunes garçons à aimer Dieu, parlant à ceux qu'elle connaissait, comme aux inconnus, de la nécessité de la prière. Ainsi la dévotion de Marine n'était pas oisive et stérile. Ses paroles avaient une vertu singulière et une grâce toute victorieuse. Elle se prononça énergiquement en faveur d'une réforme de l'ordre de Sainte-Brigitte (1), et le Pape Urbain VIII confirma cette réforme. Une profonde humilité, une douceur angélique, une héroïque patience furent les vertus qu'elle pratiqua spécialement durant cinquante ans de souffrances permanentes. Mais de son humble cellule partaient des lettres et des écrits qui portaient au loin son influence et son autorité, en même temps qu'elle dirigeait avec amour et sagesse une foule d'élèves réunies autour d'elle. Malgré sa pauvreté elle prenait soin des pauvres qui réclamaient son assistance. Elle mourut à près de quatre-vingts ans, le 9 juillet 1633, durant une extase qui lui avait causé d'intolérables souffrances. Le peuple tout entier assista à ses funérailles. Les visions habituelles de la pieuse extatique étaient extrêmement gracieuses. Tantôt la sainte se présentait à Dieu comme un pèlerin délaissé réclamant une aumône, et choisissant, parmi les perles et les pierres précieuses qu'on lui présentait, non le don de sagesse, le don des miracles ou celui des langues, mais le don de conformer sa volonté à la volonté divine; tantôt une abondante pluie de grâces se déversait sur elle, tandis que les anges chantaient les louanges du Seigneur. D'autres fois elle se voyait richement parée, la tête ornée d'une couronne d'or; ou bien Dieu lui apparaissait comme un soleil aux rayons duquel se fondait son âme transfigurée; ou encore elle se tenait devant Dieu, couverte d'un vêtement blanc et éclatant comme la lumière du jour; ou bien enfin le Christ lui apparaissait comme une étoile lumineuse, enveloppé de l'auréole de ses mérites infinis, déversant sur la terre le fleuve intarissable de son sang divin et en abreuvant le sol de la céleste Jérusalem. Elle racontait toutes ces visions avec la même naïveté que Ste Angèle de Foligno, qui rapportait si simplement les paroles que Dieu adressait à son âme. Ces visions n'étaient pas des images fantastiques et stériles; c'étaient de victorieux stimulants qui poussaient son âme vers une perfection toujours croissante. Elle ne s'y arrêtait pas et ne s'y complaisait point; elle en avait plutôt la crainte et l'aversion, car, n'aspirant qu'à de solides vertus, elle ne voulait et ne voyait en tout que le Sauveur. Aussi un jour Dieu lui montra son cœur, brillant comme un précieux rubis, au milieu duquel étaient écrits en lettres d'or ces mots : « Ici demeure Jésus. »

Telle fut la vie de Marine d'Escobar. Le célèbre poëte Jean-Angélus Silésius, dans la préface de son *Voyageur angélique,* dit d'elle : On trouve dans la vie de Marine d'Escobar ce que les maîtres mystiques les plus célèbres disent de la secrète sagesse du Ciel. Elle fit en elle-même l'expérience de ce qu'avaient jamais éprouvé les âmes les plus habituées aux voies merveilleuses de Dieu. Louis de Ponte écrivit la vie de Marine d'après les Mémoires qu'elle avait laissés; son confrère Ramirez acheva l'ouvrage. François Cachupin, provincial des Jésuites, publia, après la mort de Marine, en 1664, la partie de cette

(1) *Voy.* BRIGITTE (ordre de Sainte-).

biographie qu'avait rédigée Louis de Ponte.

ZINGERLÉ.

MARIS est un nom qui se présente souvent en Orient, surtout en Syrie et en Perse. Quatre personnages portant ce nom dans l'histoire méritent d'être cités ici d'une manière spéciale.

Le premier est le MARIS, qui, suivant la légende, était un des 72 disciples du Seigneur, élève particulier de S. Thaddée et coopérateur de l'apôtre S. Thomas, fondateur et premier évêque de l'Église principale de Séleucie-Ctésiphon (Modain, plus tard transférée à Bagdad). Cette légende ne s'appuie sur aucune donnée historique solide, quoiqu'on l'ait mêlée à la légende du roi Abgare et qu'elle ait valu à Maris une haute vénération dans les provinces les plus reculées de l'Orient. Les Chrétiens de Chaldée l'honorent comme l'apôtre de la Mésopotamie, parmi leurs saints les plus remarquables, et lui attribuent même en partie la rédaction de leur liturgie (1).

Le second MARIS, plus connu en Occident que le premier, doit sa renommée uniquement à cette circonstance que ce fut à lui que fut adressée une lettre qui, au cinquième et au sixième siècle, donna lieu à de vives controverses. Qui ne connaît la fameuse lettre du prêtre Ibas, plus tard évêque d'Édesse, à Maris le Persan (2)? On trouve cette lettre (mais non entière) en grec dans les actes du concile universel de Chalcédoine (451), 10ᵉ session (3); on en trouve une vieille traduction latine dans la 6ᵉ session du cinquième concile universel de Constantinople (553) (1), et une traduction latine, presque contemporaine de cette première, dans l'apologie connue des Trois Chapitres de Facundus, d'Hermiane (2). On voit dans cette lettre que Maris avait passé d'abord quelque temps à Édesse (probablement dans l'école destinée aux Persans), qu'il étudia assidûment l'Écriture, et qu'Ibas lui adressa cette lettre pour qu'il en répandît la teneur en Perse. On ne sait si ce fut l'unique motif ou s'il en exista un autre pour lequel l'empereur Justinien nomma Maris un hérétique (3). Il est probable qu'il eut d'autres motifs pour cela, d'après ce que Siméon de Bétharsam raconte de Barsumas de Nisibis et de l'introduction du nestorianisme en Perse (4). « Un certain Maris d'Hardaschir, dit-il, reçut d'Ibas l'erreur nestorienne, et c'est ainsi que le nestorianisme commença à se répandre en Perse par la lettre d'Ibas et les écrits de ses maîtres (Théodore de Mopsueste et Diodore de Tarse), dont la traduction en persan a été sans raison suffisante attribuée par quelques modernes à Maris (5). » On le nomme aussi évêque d'Hardaschir, sans en avoir de preuve certaine.

Ébedjésu, dans son Catalogue des Écrivains syriens (6), dit que Maris le Persan (il le nomme ainsi sans faire mention de la dignité d'évêque) laissa trois ouvrages : un *Commentaire sur Daniel*, une *Explication des lettres d'Acace* (de Césarée? ou de Béroé? ou de Mélitène?), et un écrit *contre les Ma-*

(1) Voir Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, Romæ, 1719-1728, t. II, p. 394-395; t. III, p. I, p. 299, 302, 611; t. III, p. II, p. 4-5, 17-24.

(2) *Voy.* IBAS et CHAPITRES (controverse des Trois).

(3) Mansi, t. VII, col. 241-249.

(1) Mansi, t. IX, col. 298-300.

(2) L. VI, c. 3. *Sirmondi Opera varia*, Venetiis, 1728, t. II, p. 418-420.

(3) *Justiniani Imper. edictum, seu Confessio rectæ fidei adv. Tria Capitula*, dans Mansi, t. IX, col. 564.

(4) Assémani, *Biblioth. Orient.*, t. I, p. 350.

(5) Tel Garnier, dans son édition du *Breviarium Liberati diaconi*, Paris, 1675, p. 52.

(6) *Catalogus librorum Syrorum*, c. 98, dans Assémani, *Bibl. Orient.*, t. III, p. 171-172.

ges de Nisibis. Tillemont (1) pense que c'est plus tard que, pour faire remonter l'origine de la doctrine nestorienne aux temps apostoliques, on éleva ce Maris au rang de disciple et de coopérateur des Apôtres, en embellissant la légende, dont les dates ne sont pas fort certaines. Cette opinion n'est pas invraisemblable.

Un troisième MARIS, surnommé Bar-Tobi, vécut dans la seconde moitié du dixième siècle. Il naquit à Mosul et devint en 987 patriarche des Nestoriens de Perse. Ce Maris est remarquable parce qu'il fut le premier qui se fit donner le diplôme de patriarche par les califes, et qu'il consacra ensuite un grand nombre d'évêques nestoriens. Il mourut en 999 (2).

Le quatrième MARIS (du douzième siècle) porte le surnom de Fils de Salomon, et sa mémoire a été conservée parce qu'il écrivit en arabe une histoire des patriarches nestoriens, dont Assémani donne un court résumé (3).

Enfin on peut mentionner encore un cinquième MARIS, à propos d'un fait que le savant évêque Théodoret, du cinquième siècle, en raconte dans son Histoire des Moines (4). Ce solitaire, dit-il, remarquable par sa charité et sa douceur, sa chasteté et sa sévère abnégation, aspirait depuis longtemps, dans sa retraite qu'il ne quittait jamais, au bonheur de voir célébrer le très-saint et très-mystérieux Sacrifice (μυστικὴν θυσίαν προσφερομένην), et pria Théodoret d'offrir le saint Sacrifice dans sa solitude, τὴν τοῦ θείου δώρου προσκομιδήν. Théodoret répondit avec plaisir à ce vœu et fit apporter les vases sacrés (τὰ ἱερὰ σκεύη). Les mains des diacres, dit Théodoret, me servirent d'autel, et c'est ainsi que j'offris dans la solitude de Maris le mystérieux, divin et salutaire Sacrifice, τὴν μυστικὴν καὶ θείαν καὶ σωτήριον θυσίαν προσήνεγκα. Le pieux solitaire en recueillit une plénitude de joies spirituelles comme s'il avait vu le ciel même s'ouvrir devant lui, et il déclara que de sa vie il n'avait ressenti un pareil bonheur. Tel est le récit du célèbre historien Théodoret, qui, grâce à son immense érudition, à sa connaissance exacte de l'antiquité chrétienne, devait savoir d'une manière certaine si l'Église avait reçu du Christ et des Apôtres un sacrifice extérieurement visible, que les prêtres seuls pouvaient offrir. Ce récit de Théodoret, à propos de Maris, exprime sa conviction d'une manière si nette et si claire qu'il ne peut rester de doute à cet égard.

J. FESSLER.

(1) *Mém.*, t. XIV. S. Cyrille d'Alexandrie, art. CXVIII, édit. de Ven., p. 564.
(2) Assémani, *Bibl. Orient.*, t. II, p 443.
(3) Id., *ibid.*, t. III, p. 554-555 et 581-586.
(4) *Religiosa historia*, c. 20.

MARIUS AVENTICUS, évêque d'*Aventicum*, au sixième siècle (*Aventicum* est aujourd'hui Avenches ou Wifflisbourg, dans le canton de Vaud), est l'auteur d'une chronique qui se rattache, comme continuation, à la chronique de Prosper, et s'étend jusqu'en 581. Marius assista en 585 au synode de Mâcon. Il mourut âgé de soixante-quatre ans, après avoir dignement rempli sa charge épiscopale pendant vingt ans.

Sa chronique renferme des détails importants sur l'histoire de la Bourgogne et de la Suisse. Elle est imprimée dans D. Bouquet, *Script. rer. Gall.*, t. II.

MARIUS MERCATOR, historien du cinquième siècle, qui fut en relations fréquentes avec S. Augustin, mais dont on ignore d'ailleurs la patrie et la vie, écrivit avec beaucoup d'ardeur contre les Pélagiens et les Nestoriens, et rendit service par son histoire de ces hérétiques. Son ouvrage fut publié par le P. Jean Garnier, S. J., Paris, 1673, et mieux encore par Étienne Baluze, Paris, 1684.

MARONITES. Nom d'une peuplade de Chrétiens d'Orient qui, au nombre de cent cinquante mille environ, demeurent en majorité dans les montagnes de Kesruan, appartenant au Liban de Syrie, et y occupent une surface de cinquante-six milles carrés. On n'a pas de données certaines sur l'étymologie de leur nom, sur la date de leur origine comme secte hérétique et sur leurs rapports avec le monothélisme.

En nous adressant aux sources les plus sûres et les plus anciennes nous pouvons en tirer les données suivantes.

D'après Simon Assémani, Maronite d'une des premières familles du pays(1), il y avait dès le sixième siècle un couvent de *Saint-Maron*, situé entre Apamée et Émèse, au bord du fleuve Oronte, en Syrie, dont les moines s'appelèrent *Maronites*, du nom de leur fondateur. Ce fondateur fut probablement le Maron du commencement du cinquième siècle dont Théodoret parle dans son histoire (2). Nous ne retrouvons un personnage de ce nom qu'au septième siècle. Ce Maron se fit des partisans qui embrassèrent ses opinions hérétiques et prirent son nom. Eutychius, patriarche d'Alexandrie au dixième siècle, raconte : « Au temps de l'empereur Maurice, à la fin du sixième et au commencement du septième siècle, vivait un moine nommé *Marum*, qui enseignait qu'il y avait deux natures, une volonté et un acte dans le Christ. La majeure partie de ses adhérents, appelés *Maronites* d'après son nom, se composait des habitants des villes de Hamah, Kennesrim et Awasem. Après la mort de leur chef les habitants de Hamah nommèrent le couvent qui avait été bâti dans leur ville Dair Marum (couvent de Marum), et professèrent publiquement sa doctrine. »

(1) *Bibl. Orient.*, t. I, p. 497.
(2) T. III, c. 16, p. 1222, d'après l'édit. de Schultz.

Un supplément au livre de Timothée, *De iis qui accedunt ad Ecclesiam*, qui se trouve dans l'*Histor. Monothelitarum* de Combéfis (1), parle de cette hérésie. D'après ce supplément, les Maronites, qui rejettent les quatrième, cinquième et sixième conciles universels, ajoutent au *Trisagion :* « Toi qui as été crucifié pour nous, » et ils enseignent qu'il n'y a qu'une volonté et un acte dans le Christ. Comme ce supplément manque dans le manuscrit de Timothée même et ne vint probablement au jour qu'au huitième siècle, il perdrait de son importance s'il n'était appuyé par des documents contemporains qui ont le même sens.

En effet S. Jean Damascène, qui pouvait, en sa qualité de Syrien, connaître les Maronites, les appelle des hérétiques avec lesquels il n'a aucun rapport, et il parle de l'addition au Trisagion que nous avons rappelée (2).

D'autres renseignements donnés par Guillaume, archevêque de Tyr, nous font faire un nouveau pas dans l'histoire des Maronites, car il parle non-seulement de leur nom, de leur origine, mais encore de leurs tentatives de réconciliation et d'union avec le Saint-Siége. Il dit, à la date de l'année 1182 (3) : « Comme après la guerre de Saladin on jouissait de la paix, il s'opéra un grand changement dans une nation syrienne qui habite, au pied du Liban, la ville de Byblos, en Phénicie. Après avoir professé pendant cinq cents ans l'erreur d'un hérésiarque nommé Maron, dont elle avait reçu son nom de Maronites, avoir été séparée de l'Église orthodoxe et avoir eu son culte particulier, cédant à une inspira-

(1) T. II, p. 460.
(2) *Libellum de vera Sententia*, d'après l'édit. de Le Quien, t. I, c. 8, p. 395, et *Ep. de Hymno trisagio*, c. 5, p. 485, du même ouvrage.
(3) *De Bello sacro*, l. XXII, c. 8, in *Bongars. Gestis Dei per Francos*, t. I.

tion divine, elle se convertit, se soumit au patriarche latin d'Antioche, Aimerich III, abjura son erreur et se réconcilia avec la véritable Église. Les Maronites se déclarèrent prêts à admettre et à observer les prescriptions de l'Église romaine. Ils formaient plus de quarante mille âmes, occupant toute une partie du Liban. Ils furent très-utiles aux Latins dans leur guerre contre les Sarrasins. Maron et ses partisans, comme on peut le lire dans le sixième synode, soutenaient qu'il n'y a et qu'il n'y a eu dès le commencement qu'une volonté et un acte dans Jésus-Christ. Après leur séparation de l'Église romaine ils avaient encore adopté quelques autres opinions déplorables. C'était leur patriarche et quelques-uns de leurs évêques qui s'étaient adressés à l'Église. » Guillaume ne parlant que de la conversion du patriarche et de quelques évêques, Assémani n'est pas en droit de rejeter comme une fable le renseignement donné par le primat jacobite Abulfaradsch (1), par ce seul motif qu'à côté de la réconciliation qui eut lieu au douzième siècle il parle encore, au treizième, de Syriens maronites se distinguant des autres sectes chrétiennes en ce qu'ils ne reconnaissent pas deux natures, deux volontés et deux actes dans le Christ (2). Précisément, par cela qu'une réconciliation complète n'eut lieu qu'au seizième siècle, une donnée du treizième siècle qui parlerait dans un sens différent devrait nous paraître tout à fait invraisemblable.

Déduisant des autorités que nous venons de citer l'étymologie du nom, il nous semble probable qu'il provient, non pas de la *Maronie*, contrée située entre Antioche et le Liban, ni de la ville de *Maronée*, mais bien du saint abbé

(1) *Voy.* BAR-HÉBRÆUS.

(2) Abulfaradsch, *de Theolog.*, dans Assémani, *Bibl. Orient.*, t. II, p. 292.

dont Théodoret décrit la vie, et qui, au commencement du cinquième siècle, donna vraisemblablement son nom d'abord au couvent qu'il avait fondé, ensuite aux moines de ce couvent, tandis que les habitants du Liban et de l'Anti-Liban, qui se multiplièrent plus tard, prirent le même nom, au septième siècle, de Jean Maron, leur premier patriarche. Il est possible que la tribu, encore faible avant le septième siècle, portât déjà le nom du couvent de Saint-Maron, quoiqu'il soit presque certain que ce même nom, désignant une grande secte hérétique et en même temps un peuple assez considérable, se rapporte à Jean Maron et aux événements de son temps. En effet une portion des monothélites, poursuivie par Anastase II après la chute de l'empereur Philippe Bardesane et expulsée de l'empire grec, s'associa au petit peuple encore insignifiant du Liban. Nous ne prétendons pas soutenir par là que ce ne fut qu'à cette époque, ou du moins après le sixième concile, comme le pense Mosheim, que les moines du couvent de Saint-Maron furent initiés par ces émigrés aux opinions monothélites. Les Libaniotes avaient certainement eu connaissance de cette doctrine erronée et l'avaient partiellement admise avant cette époque, puisque le patriarche d'Antioche et les moines syriens la défendirent au sixième concile. Walch pense que cette connaissance pouvait remonter au temps de l'empereur Héraclius (1). La restauration de l'autorité de cet empereur en Syrie, les tentatives de réconciliation qu'il fit en proposant de reconnaître une direction divino-humaine de la volonté dans le Christ, rendent cette opinion vraisemblable. Mais, quand elle ne serait pas tout à fait établie, il est certain que les fugitifs persécutés

(1) *Voy.* HÉRACLIUS.

sous Anastase cherchèrent appui et refuge auprès des moines et des habitants indépendants du Liban. C'est au temps de cette émigration qu'appartient Jean Maron, que, suivant quelques auteurs, Eutychius représentait faussement comme le fondateur du monothélisme. Or les paroles que nous avons rapportées n'établissent pas ce fait, et quand ce serait leur sens, on comprendrait encore l'erreur, parce que Jean Maron fut choisi comme chef de la secte monothélite en Syrie avec le titre de patriarche d'Antioche, et chercha certainement à répandre sa doctrine dans les diverses villes de Syrie. La rapide multiplication des Maronites, qui résulta de l'immigration des monothélites, raffermit à la fois les protecteurs et les protégés et leur donna le pouvoir de se défendre. L'indépendance de doctrine à laquelle ils aspiraient leur inspira le désir de l'indépendance politique. Ils refusèrent l'obéissance à l'empereur et se défendirent énergiquement, en peuple libre, indépendant et belliqueux. Ce fut précisément à l'occasion de ces luttes à la fois politiques et religieuses que le chef de l'Église maronite déploya une grande activité. Il prit, ainsi que ses successeurs, une part importante aux expéditions guerrières de son peuple, de telle sorte que la suprématie spirituelle et temporelle s'identifièrent dans la même personne, et que le nom du premier souverain patriarcal devint non-seulement le nom religieux d'une secte certainement existante et isolée au huitième siècle, mais en même temps le nom du peuple lui-même, tandis que les Melchites, c'est-à-dire ceux qui prenaient parti pour l'empereur, donnaient aux Maronites le nom injurieux de mardaïtes, c'est-à-dire de révoltés.

Quant à leur doctrine, on ne peut les confondre avec les monophysites, car ils rejetaient leurs opinions et nommaient Eutychès et les siens des hérétiques. On ne peut admettre que ce furent de simples différences de coutumes religieuses qui entraînèrent une séparation complète, d'autant plus que, s'ils s'écartaient des usages romains, ils ne s'éloignaient nullement de ceux de l'Église grecque.

Pourquoi, dans ce cas, auraient-ils émigré et se seraient-ils séparés des Grecs? Mais le schisme devait s'opérer du moment qu'ils admirent la foi des monothélites et s'opposèrent par là aux décisions du sixième concile, de 680, appelé concile *in Trullo*. Or les sources où nous puisons nos renseignements autorisent cette présomption. D'après ces sources, la proposition erronée des Maronites, comme celle du monothélisme même, portait : Les deux natures sont les facteurs d'un seul libre arbitre et d'une seule personne, et constituent une volonté unique, ἓν θέλημα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἐπὶ Χριστοῦ εἰπεῖν τολμήσαντες. Peut-être ajoutèrent-ils aussi le supplément du Trisagion dans un sens orthodoxe. Cette doctrine erronée s'est perpétuée pendant des siècles en Syrie et y a conservé ses principaux adhérents. Les Maronites, qui, dans la lutte, devinrent un peuple montagnard énergique et brave, surent défendre contre les Grecs et les Arabes leur indépendance religieuse et politique. Ils ont maintenu cette dernière jusqu'à nos jours, sous la domination turque, moyennant un tribut qu'ils payent à la Porte. Leurs principales résidences en Syrie furent le Liban, l'Anti-Liban et le couvent de Saint-Maron. Leur capitale et la contrée de Kesruan exceptées, ils sont peu nombreux dans les autres parties de la Syrie, comme Alep, Damas, Tripoli et l'île de Chypre. C'est le Liban qui reste leur résidence la plus importante.

En avançant dans l'histoire des Maronites jusqu'aux six derniers siècles nous voyons qu'à dater du douzième

siècle ils furent plusieurs fois (1182 et 1445) réconciliés avec l'Église romaine; mais ce ne fut qu'à dater du milieu du quinzième siècle que l'union devint permanente (1). Les croisades furent l'occasion de leurs premiers rapports avec les Catholiques latins. La réconciliation définitive fut consolidée par Grégoire XIII (2), qui en 1584 fonda à Rome le collége des Maronites, dont depuis la fin du seizième siècle sortent la plupart des prêtres maronites. En 1736 Clément XII les détermina à reconnaître, dans un comité national tenu dans le Liban, les décisions du concile de Trente. Toutefois le Saint-Siége fit en faveur des Maronites preuve de sa sagesse et de sa condescendance ordinaires en tout ce qui est permis et admissible; il leur laissa la communion sous les deux espèces, le mariage des prêtres comme chez les Grecs (leur culte rappelant d'ailleurs en beaucoup de points le rit grec), et l'usage de la langue syriaque et arabe pour l'office divin. La messe des Maronites se célèbre en vieux syriaque; les péricopes se lisent d'abord en syriaque, puis en arabe. Ils font remonter leur liturgie à Éphrem le Syrien (3). Ils ont leur patriarche, qui, quoique demeurant dans le couvent Dair-al-Schafi, sur le Liban, conserve le nom de patriarche d'Antioche, s'appelle toujours Pierre, et rend compte au Pape tous les dix ans. Il a sous sa juridiction dix-sept évêques, dont deux résident à Alep, deux en Mésopotamie, un à Beyrouth, et les autres avec le patriarche ou à Mar Éphraïm. Ils ont cent cinquante paroisses dirigées par autant de prêtres. Les revenus des évêques sont très-modiques; les prêtres vivent de travaux manuels, ce qui n'empêche pas les fidèles de les tenir en haute considération. Ils ont un grand nombre de monastères; dans le Kesruan on compte au delà de deux cents couvents d'hommes et de femmes, habités par vingt à vingt-cinq mille religieux qui suivent la règle de S. Antoine (1), vivent d'une manière très-austère, et travaillent aux champs et dans les jardins, dont ils tirent en partie leur subsistance. Ils se distinguent des laïques et des prêtres séculiers par une bande bleue qui entoure leur coiffure. Ils sont considérés autant que les prêtres. Les uns et les autres sont affranchis du service militaire. La statistique ecclésiastique de Wiggers remarque (2) « que les Maronites paraissent avoir abandonné le dogme monothélite et embrassé la foi orthodoxe, quoique l'apparence puisse facilement tromper en cela, et qu'il ne soit pas impossible que, dans l'intérieur de leur Église, le dogme schismatique d'une volonté dans le Christ subsiste encore. Ils rejettent les messes privées. »

La géographie et la statistique ecclésiastiques de Stäudlin (3) ajoutent : « Quoiqu'ils reconnaissent la suprématie spirituelle du Pape, ils ne se dirigent pas en tous points suivant les décisions de ce juge suprême de la foi. »

Nous ne savons si cette ignorance est réelle, et si elle doit nous surprendre, ou si nous devons la désavouer comme purement imaginaire. Nous serions bien aise d'apprendre comment ces auteurs ont pu se rendre compte ainsi des dispositions intimes des Maronites. Fuhrmann émet les mêmes opinions dans son Lexique (4), et nous lui appliquons la même observation.

Depuis l'époque de la réconciliation les savants maronites se sont donné toutes les peines imaginables pour faire croire au monde que, dès l'origine, les

(1) *Voy.* Ferrare, Florence.
(2) *Voy.* Grégoire XIII.
(3) *Voy.* Éphrem.

(1) *Voy.* Antoine (S.).
(2) P. 286 sq.
(3) T. I, p. 61 sq.
(4) T. III, p. 67.

Maronites ne se distinguèrent de l'Église romaine qu'en des points indifférents, par de simples usages religieux, mais que, quant aux dogmes, ils furent toujours d'accord avec elle; que J. Maron fut orthodoxe et que le récit d'Eutychius n'est qu'une fable. Nous voyons, parmi ces apologistes en contradiction avec les données des sources existantes, Faust Nayron, dans sa dissertation *de Orig. et relig. Maronit.*, Rome, 1679, et dans son *Enoplia Fidei catholicæ*, Rome, 1694. Simon Assémani cherche à justifier l'opinion de Nayron dans sa *Bibliotheca Orientalis*, en rejetant les sources les plus anciennes, contraires à son avis, et en ne se servant que de documents plus récents, qui datent d'un temps postérieur au schisme.

Renaudot a fait justice de ce système d'Assémani dans son *Histor. Patriarch. Alexandr.*, et mieux encore Michel Le Quien, qui a réuni dans son traité *de Eccles. Maronit.* toutes les raisons opposées, et en a fait un chapitre de son *Oriens Christianus.*—Nous en restons à la distinction des Maronites anciens et modernes, et nous reconnaissons dans les premiers les propagateurs de l'erreur monothélite.

L'organisation politique des Maronites est celle d'une république militaire, régie par un ancien droit coutumier. Ils se distinguent en deux classes : les scheiks (noblesse héréditaire) et le peuple. Quatre scheiks suprêmes gouvernent patriarcalement; ils sont tenus de diriger la guerre quand elle éclate. Défendus contre les attaques du dehors par leur position même, ils se suffisent dans l'intérieur de leurs montagnes par la culture de leurs terres, de leurs vignes, par celle du tabac et du coton. La nourriture des familles dans les villages est très-simple. Par leurs mœurs, leur tempérance, leur hospitalité, leur probité, ils ressemblent aux anciens Arabes. Les haines de familles se perpétuent facilement chez eux. En signe de noblesse ils portent un turban vert, privilége que les Turcs se réservaient autrefois. Les Maronites, nous l'avons dit, sont d'ailleurs un peuple très-belliqueux, toujours prêt à faire la guerre; ils comptent environ trente à quarante mille hommes capables de porter les armes. Ils marchent tous armés et sont toujours prêts à défendre leurs propriétés. Ils vivent indépendants dans leurs montagnes. Le tribut qu'ils payent à la Porte, et dont la valeur varie suivant la récolte annuelle, est l'unique marque d'une dépendance quelconque. Ils sont demeurés, jusque dans les derniers temps, en parfait rapport avec leurs voisins les Druses(1), dont ils ont souvent été les alliés fidèles. Ces rapports pacifiques ont duré jusqu'à l'époque où Méhémet Ali, par l'intervention des puissances occidentales, en 1840, et par sa défaite près de Saint-Jean d'Acre, fut obligé de se contenter de la vice-royauté de l'Égypte, sous la suzeraineté de la Porte. La France seule se sépara des autres puissances et vint en aide à Méhémet Ali.

Les puissances occidentales eurent-elles une influence purement négative, ou directe et positive, dans les malheurs qui bientôt après accablèrent les Maronites: c'est ce que nous ne pouvons décider. Il est certain que, vers la fin de 1841, la guerre éclata entre les Maronites et les Druses, et que leur haine réciproque n'a fait que s'accroître depuis. On connaît les déplorables événements de 1860, les massacres de Damas, de Beyrouth, d'Alep, l'intervention courageuse d'Abd-el-Kader, celle des troupes françaises débarquées en Syrie, sous le commandement du général d'Hautpoul, retirées depuis, à la suite d'une convention des puissances

(1) *Voy.* DRUSES.

occidentales, et les dernières promesses faites par la Porte à ces mêmes puissances de maintenir la paix et la justice au milieu des populations du Liban, promesses déjà si fort compromises par l'arrestation de Joseph Bey-Karam, jeté dans les prisons de Beyrouth par ordre du gouverneur turc, Daoud Pacha (1).

Cf., outre les sources indiquées, Walch, *Esquisse d'une Hist. des hérésies*, t. IX, p. 474; Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. XX, p. 452, et XXIX, p. 370; Piérer, *Lexique universel*, t. XVIII, p. 462; Brockhaus, *Encyclopédie*, t. IX, p. 352, 1846; Fr. Lenormant, *les Derniers Événements de Syrie*, Paris, Douniol, 1861.

STEMMER.

MAROZIE. *Voyez* JEAN X et XI.

MARSEILLE (*Massilia*). L'origine de cette colonie grecque remonte à six cents ans avant Jésus-Christ. La situation avantageuse de cette ville sur les bords de la Méditerranée en fit rapidement un centre de commerce florissant, dont la prospérité n'a fait qu'augmenter avec le cours des siècles jusqu'à nos jours. Elle avait adopté un gouvernement républicain, était reconnue, trois cents ans avant Jésus-Christ, pour l'Athènes des Gaules, et passait, suivant Cicéron, pour un modèle de sage administration. La ruine de Tyr, de Carthage et de Corinthe, la délivra de ses rivales. Le Christianisme y trouva un facile accès dès les premiers siècles, et depuis lors les fidèles de Marseille se signalèrent en tous temps par leur zèle religieux. Au cinquième siècle Marseille fut ravagée par les Visigoths; en 735 elle le fut de nouveau par les Maures. Les croisades lui rendirent de la vie et de l'importance. A dater du treizième siècle elle appartint aux comtes de Provence; elle a conservé jusqu'à ce jour le souvenir du bon roi René. La ville et ses environs furent unis à la France sous Louis XI. Louis XIV ayant privé la ville de ses anciennes immunités, elle se souleva et ne fut que difficilement réduite à l'obéissance. Elle fut à plusieurs reprises ravagée par la peste, notamment en 1720. La moitié des habitants succomba alors, et l'héroïque Belzunce, évêque de ce diocèse, acquit par son dévouement une immortelle renommée.

Marseille est le siége d'un évêché qui fait remonter son origine à S. Lazare. D'après la tradition S. Lazare, que le Sauveur ressuscita, aborda, l'an 63 de l'ère chrétienne, en compagnie de Marthe et de Marie, de Marie, femme de Jacques, de Salomé et de S. Maximin, à Marseille, où il fonda une communauté chrétienne. La vérité de cette tradition a été contestée par Launoy et défendue par la Sorbonne, d'accord en ce point avec le Martyrologe romain. L'apostolat de S. Lazare, souvent contesté dans les temps modernes, a été de nouveau très-énergiquement défendu par l'ouvrage d'un savant Sulpicien, M. l'abbé Faillon, publié en 1848 sous le titre de *Monuments inédits sur l'apostolat de Ste Marie-Madeleine en Provence*, *et sur les autres Apôtres de cette contrée, S. Lazare, etc.*, Paris, 2 vol. in-4°, et par l'opuscule du R. P. Lacordaire *sur Ste Madeleine*, Paris, 1860, page 146 sq.

L'évêché de Marseille, fondé dans le premier siècle, compte, jusqu'à ce jour, cent seize évêques; il est subordonné à la juridiction métropolitaine d'Aix et comprend la ville et les environs de Marseille. L'avant-dernier évêque, Mgr de Mazenod, qui administra le diocèse depuis 1837 jusqu'en 1861, reçut pour lui et ses successeurs le droit

(1) Voir dans *le Monde* du 20 décembre 1861 la protestation de Mgr Jossouf Jajah, du clergé et des habitants des districts de Kashat et de Beit Schahab, contre l'arrestation de Karam, adressée au patriarche des Maronites, en date du 20 décembre 1861.

de porter le pallium. L'évêque actuel est Mgr Cruice, ancien directeur de l'école des Carmes, à Paris, docteur en théologie, préconisé et installé dans le courant de l'année 1861. Presque tous les monuments, païens et chrétiens, qui ornaient la ville, disparurent à la suite des ravages dont Marseille fut la victime ; elle n'avait jusqu'à ces dernières années pas une belle église ; la plus vieille de ses églises, la cathédrale, dite *la Majorque*, va être bientôt remplacée par une immense cathédrale byzantine, en marbre noir et blanc, qui s'élève non loin du palais épiscopal nouvellement restauré et agrandi, au-dessus du nouveau port. L'église, également de marbre, qu'on est en voie de construire à la place de l'ancien sanctuaire de Notre-Dame-de-la-Garde, et qui domine la ville, son port et ses environs, sera, de son côté, un temple digne de la piété des Marseillais et de la renommée de cet antique pèlerinage, grâce au zèle déployé par le nouveau pontife, grâce au généreux concours prêté par les fidèles, grâce surtout à l'active et intelligente initiative prise par un des citoyens les plus éminents de Marseille, M. Joseph Pastré, dont la vie, consacrée autant au service de ses compatriotes qu'aux sollicitudes de ses immenses entreprises commerciales, a été couronnée par les suprêmes efforts qu'il a faits pour consolider l'œuvre de Notre-Dame-de-la-Garde.

Le chapitre de la cathédrale a neuf chanoines et deux vicaires généraux. Le grand séminaire est dirigé par des prêtres de la congrégation des *Oblats*, fondée par Mgr de Mazenod, et compte habituellement 80 séminaristes. Le petit séminaire a 400 élèves. Le diocèse renferme 8 cures de première classe, 3 de seconde, 63 succursales et 90 vicariats, et, d'après le recensement de 1861, 507,112 âmes. L'administration de l'église de Saint-Nicolas est confiée aux Grecs unis.

L'ancienne abbaye de Saint-Victor, autrefois pépinière féconde de saints et de savants moines et évêques, fut sécularisée dans le siècle dernier et abolie durant la Révolution. Outre les Oblats Marseille compte des Capucins, des Jésuites, des Franciscains et deux institutions différentes de Frères des écoles ; des Carmélites, des Visitandines, des Sœurs du Saint-Sacrement, de Saint-Charles, du Sacré-Cœur, du Nom de Jésus et de Marie, de l'Espérance, de la Miséricorde, de Saint-Joseph, de Saint-Vincent-de-Paul et plusieurs autres congrégations religieuses.

MARSILE DE PADOUE, ainsi surnommé de sa ville natale, joignait à des connaissances philosophiques et médicales la science approfondie de la jurisprudence, qu'il avait étudiée à Orléans. Il n'est pas vrai qu'il fut Franciscain et recteur de l'université de Vienne. En sa qualité de médecin il fut en rapports intimes avec l'empereur Louis de Bavière (1) et ne fut pas sans influence sur les dispositions et les actes de ce prince. Il prit chaudement le parti de Louis dans sa lutte avec le Pape, et s'efforça de défendre le césaréo-papisme, de concert avec Jean de Jeandun, professeur de philosophie et de théologie de Paris. C'est ce qu'il fit surtout dans l'écrit intitulé *Defensor pacis*, qui parut en 1324 et qu'on trouve imprimé dans Goldast (2). Les principales propositions qu'il y soutient sont les suivantes : « Lorsque le Christ quitta ce monde, il n'institua personne pour le remplacer et il ne laissa point de chef visible dans l'Église. Pierre n'eut dans aucun sens la supériorité sur les autres apôtres ; les Papes, les évêques et les prêtres (*ex institutione Christi*) sont tous parfaitement égaux en dignité et en puissance. Le texte de

(1) *Voy.* LOUIS DE BAVIÈRE.

(2) *Monarchia Romani Imperii*, t. II, p. 154-312, Francof. ad Mœn., 1614, in-fol.

S. Matthieu, 16, 18, dit Marsile, ne parle pas en faveur de la primauté ; le Christ, en citant la pierre sur laquelle est fondée son l'Église, entendit parler de lui-même, et, d'après S. Luc, 22, 26, il se prononça formellement contre toute hiérarchie ecclésiastique. Mais, comme Marsile ne pouvait méconnaître que Pierre avait été tenu dans l'Église primitive pour le prince des Apôtres, *princeps Apostolorum*, il expliquait ce fait en attribuant à Pierre un principat d'âge, vu qu'il était plus âgé que les autres Apôtres et qu'il avait reconnu la divinité du Christ avant eux. Que, si plus tard la primauté du siége de Rome, *potior principalitas,* fut incontestablement admise, c'est un fait, dit Marsile, qu'il faut attribuer uniquement à Constantin le Grand ; ce fut lui qui fonda la primauté du Saint-Siége. Les évêques de Rome étendirent peu à peu leurs prérogatives au détriment des Chrétiens, surtout au détriment des princes et de l'empire romain. Les Papes, les évêques, les prêtres n'ont de juridiction sur personne ; le jugement et le châtiment des hérétiques, des schismatiques et des incrédules, sont l'affaire des autorités temporelles. Les princes temporels seuls ont le droit de convoquer des conciles généraux, de prescrire le mode d'élection des évêques romains et d'exercer en général une autorité coercitive sur le clergé ; ni l'évêque, ni le prêtre ne peuvent, sans l'assentiment des princes temporels, prononcer une excommunication ou un interdit. En cas de controverse, ou dans d'autres circonstances urgentes, l'évêque de Rome, après en avoir préalablement délibéré avec son clergé, peut demander à l'empereur de convoquer un concile général, le présider, en rédiger les décrets, à la condition d'être parfaitement d'accord avec le concile, et, sous son autorité, les mettre à exécution ; mais en lui-même l'évêque de Rome n'a le droit ni de décider, ni d'obliger, dans les choses de la foi, et c'est pourquoi la bulle *Unam sanctam* est fausse, erronée, plus préjudiciable qu'on ne le peut imaginer, *cunctis civiliter viventibus præjudicialissimam omnium excogitabilium falsorum.* Le Pape ne peut procéder à aucune canonisation. L'Église ne doit posséder aucun bien temporel ; un concile universel ou un prince temporel peut seul instituer des jours de jeûne et de fête ; c'est aux princes qu'il appartient de décider si tels ou tels sujets sont dignes et capables d'être ordonnés, de déterminer le nombre des églises et celui des ecclésiastiques attachés à chacune d'elles, de dispenser des mariages défendus par des lois humaines. »

Le Pape Jean XXII devait naturellement condamner ce livre et excommunier son auteur, comme il le fit en 1327 ; il se donna même la peine de réfuter les erreurs de Marsile (1), et plusieurs évêques en firent autant. On trouve encore d'autres dissertations de Marsile dans Goldast, telles que : *de Jurisdictione imperiali in causis matrimonialibus ; it. de Translatione imperii ;* elles sont toutes écrites dans le même esprit que le *Defensor pacis.*

Marsile mourut en 1328.

Cf. Goldast, l. c. ; Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. XXXI, p. 79 ; Natal. Alex., *Hist. Eccles. sæc.* 13 et 14 ; Cave.

FRITZ.

MARSILE FICIN. *Voyez* FICIN.

MARSILE INGÉNUUS, d'origine anglaise, d'après Tritenheim, mais plus vraisemblablement allemande, comme semble l'indiquer son surnom (d'Inghen), professait à Paris vers 1370. Appelé à l'université d'Heidelberg, nouvellement fondée, en 1386, il en devint le premier recteur. Il y mourut en 1396.

(1) Cf. Raynald., ad ann. 1327, n. 27.

Suivant l'opinion commune il était nominaliste et partisan d'Occam. Cependant, d'après les extraits de ses ouvrages qu'ont donnés Tiédemann et Tennemann, il semble appartenir plutôt au parti des scolastiques, qui en général n'adoptaient aucun des systèmes dominants et occupaient une position intermédiaire. Quant à la question de la liberté morale, Marsile avait embrassé l'indéterminisme de Duns Scot et d'Occam. Il plaçait la liberté de la volonté dans l'absence de toute contrainte, la volonté pouvant se déterminer entièrement par elle-même, et pouvant, contre l'avis de la raison et contre sa propre conviction, choisir le mal et repousser le bien. — Marsile fut l'auteur de plusieurs écrits philosophiques, dont son *Commentaire sur les Sentences de P. Lombard* a seul été publié à Strasbourg.

Cf. Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, XXX, 411; Tennemann, *Hist. de la Philosophie*, VIII, 2, 909 sq.

MARTEL (CHARLES). *Voy.* CHARLES.

MARTÈNE (EDMOND), savant Bénédictin et un des écrivains les plus laborieux de la congrégation de Saint-Maur, naquit, le 22 décembre 1654, à Saint-Jean de Losne, petite ville de Bourgogne, située non loin de Dijon. Sa famille était une des plus considérées dans la province et comptait parmi ses membres plusieurs conseillers au parlement, qui étaient disposés à pousser leur jeune parent dans la carrière des honneurs publics, si un penchant inné et une piété native ne l'avaient attiré à la vie du cloître. A peine âgé de dix-huit ans il entra dans l'abbaye des Bénédictins de Saint-Remi de Reims, et fit ses vœux, le 8 septembre 1672, dans la congrégation de Saint-Maur. Comme il ne tarda pas à se signaler par son application et son goût pour la science, ses supérieurs l'appelèrent à Paris, à l'abbaye de Saint-Germain des Prés, où il prit part à la publication des Pères de l'Église, et fit de rapides progrès sous la direction de D. d'Achery et D. Mabillon. Dès lors il consacra toute sa vie aux recherches scientifiques, surtout aux études historiques et liturgiques, vécut dans différents couvents de son ordre, pendant quelque temps dans l'abbaye de Bonne-Nouvelle de Rouen, où il prépara l'édition des œuvres de S. Grégoire le Grand, avec le prieur de l'abbaye, Denys de Sainte-Marthe. Il passa bien des années dans des voyages qu'il entreprit au nom de la congrégation et au profit de la science. En 1708 le chapitre général le chargea de parcourir les archives de toutes les cathédrales et abbayes de France, et de réunir tous les documents qui pouvaient servir à compléter la *Gallia Christiana*, dont le P. de Sainte-Marthe avait entrepris une nouvelle édition. Ce voyage, qu'il fit dans la société de dom Ursinus Durand, un de ses confrères, dura six ans, et eut pour résultat la découverte et la collection de plus de deux mille documents dont on se servit pour la *Gallia Christiana*, et d'une multitude de manuscrits et de pièces historiques intéressantes que les deux Bénédictins publièrent sous le titre de *Thesaurus novus Anecdotorum*. Bientôt se présenta l'occasion d'un nouveau voyage. Le chancelier d'Aguesseau ayant, en 1717, engagé les savants du royaume à travailler à une collection des historiens français, la congrégation de Saint-Maur répondit à cet appel, et destina de nouveau les deux savants Bénédictins D. Martène et D. Durand à parcourir à ses frais les Pays-Bas et l'Allemagne. Ils commencèrent leur voyage en 1718, et la grande collection des anciens écrits historiques et dogmatiques, qu'ils publièrent en 1724-33, fut le fruit de leurs recherches. Lorsque cette publication fut achevée, Martène reprit ses premiers travaux sur les anciens usa-

ges de l'Église, réunit les matériaux trouvés dans les papiers de Mabillon, Ruinart et Massuet, qui servirent à l'histoire de l'ordre des Bénédictins, et publia le sixième volume des *Annales ordinis S. Benedicti* (Paris, 1739). C'est ainsi que la vie de Martène se passa dans des travaux incessants, au milieu desquels la mort le surprit. Il succomba à une attaque d'apoplexie, le 20 juin 1739. Martène, ce collectionneur assidu, ce savant historiographe, ce remarquable archéologue, était en même temps un pieux moine, qui, au milieu de tous ses savants travaux et de ses nombreux voyages, ne négligea jamais ses devoirs de religieux, ne manqua jamais à la prière et aux observances de la règle des Bénédictins.

Voici la liste complète des œuvres de D. Martène, sauf quelques dissertations et les deux descriptions de ses voyages, publiées en 1717 et 1724 :

I. *Commentarius in regulam S. P. Benedicti literalis, moralis et historicus*, Paris, 1690, in-4°. C'est, selon D. Calmet, la meilleure collection de tout ce qui a jamais été écrit sur la règle de S. Benoît.

II. *De antiquis Monachorum ritibus libri V, collecti ex manuscriptis et probatis auctoribus*, Lugduni, 1690, 2 vol. in-4°.

III. *La Vie du vénérable P. Dom Claude Martin, Bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur*, Tours, 1697, in-8°.

IV. *Veterum scriptorum et monumentorum moralium, historicorum et dogmaticorum, Collectio nova*, Rhotomagi, 1700, in-4°.

V. *De antiquis Ecclesiæ ritibus libri IV, collecti ex libris Pontificalibus, Sacramentariis, Breviariis, Ritualibus, etc.*, Rhotomagi, 1700-1702, 3 vol. in-4°; seconde édition, très-augmentée par Martène, Antwerpiæ, 1736-38, 4 vol. in-4°.

VI. *Tractatus de antiqua Ecclesiæ disciplina in divinis celebrandis officiis*, Lugduni, 1706, in-4°.

VII. *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, 5 vol. in-folio. Cet ouvrage, que Martène publia avec Durand, se rattache dignement au *Spicilegium* de d'Achery et aux *Analecta vetera* de Mabillon (1).

VIII. *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum et moralium, amplissima Collectio*, Paris, 1724-33, 9 vol. in-folio, également publié avec Durand.

Martène écrivit en français l'*Histoire de la congrégation de Saint-Maur*, jusqu'à l'année de sa mort, en 1739; elle fut continuée par Jacques Portet jusqu'en 1747, et conservée en manuscrit, en 3 vol. in-folio, dans la bibliothèque de Saint-Germain des Prés.

Cf. Tassin, *Histoire des Savants de la congrégation de Saint-Maur*, 2 vol.

SEBACK.

MARTHE (SAINTE) demeurait avec Lazare et Marie, ses frère et sœur, à Béthanie, près de Jérusalem. Lorsque Jésus entra dans cette pieuse famille chacun se fit un devoir d'honorer le Seigneur à sa manière. Tandis que l'active Marthe le servait avec empressement (2), la pensive Marie se mit à ses pieds et écouta ses paroles.

Nous rencontrons une seconde fois Marthe (3) dans l'histoire, après la mort de Lazare, courant au-devant du Sauveur, qui la relève et la fortifie dans sa foi encore défaillante. Elle est témoin de la résurrection de son frère (4).

Peu après, six jours avant Pâques, Jésus étant revenu à Béthanie, on lui donna un festin durant lequel Marthe servait encore, tandis que Lazare était

(1) *Voy.* D'ACHERY, MABILLON.
(2) *Luc*, 10, 38-42.
(3) *Jean*, 11.
(4) *Voy.* LAZARE.

à table et que Marie parfumait les pieds du Sauveur (1).

Depuis lors l'Évangile ne parle plus de Ste Marthe. Une tradition, bien établie quant au point principal, porte que Marthe, après la mort du Christ, poursuivie, ainsi que sa sœur, Lazare et d'autres disciples de Jésus, par les Juifs, et livrés à la fureur des flots, aborda, après un voyage miraculeux, à Marseille, et se retira avec quelques femmes dans une espèce de retraite monastique, où elle mourut après avoir opéré un grand nombre de miracles (2).

Ste Marthe fut de très-bonne heure vénérée en Provence; l'Église de Tarascon l'honora comme sa patronne, et on y trouva ses reliques à la fin du douzième siècle. Son corps repose dans une belle chapelle souterraine de l'ancienne collégiale de Tarascon, qui porte son nom, son chef est conservé dans un buste précieux d'argent doré, donné par Louis XI. On célèbre sa fête le 29 juillet.

Cf. *Acta Sanct.*, 27 *jul.*, t. V, § 14; 29 *jul.*, t. VII; Butler, *Vies des Pères*, t. X. Cf. MADELEINE.

MARTIANY (JEAN), savant Bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, naquit le 30 décembre 1647 à Saint-Sever. Il eut de bonne heure du goût pour la vie monastique, devint, à l'âge de vingt ans, novice au couvent de la Daurade, à Toulouse, et y prononça ses vœux le 5 août 1668. Il s'appliqua avec un zèle infatigable à l'étude des langues orientales et à celle des documents bibliques, et donna des leçons de linguistique et d'exégèse dans les couvents de Montmajour et de Saint-André, à Avignon, de Sainte-Croix, à Bordeaux, et à Grasse, à la grande satisfaction de ses auditeurs. Il attira sur lui l'attention de son ordre par ce savant enseignement, mais surtout en prenant la défense du texte hébraïque et de la chronologie de la Vulgate contre le livre du Père Pezron, abbé de la Charmoye, de l'ordre de Cîteaux, intitulé : *l'Antiquité des temps rétablie.*

Ses supérieurs l'appelèrent à Paris et le chargèrent d'une nouvelle édition de S. Jérôme. Dès lors il déploya jusqu'à sa mort, survenue à la suite d'une attaque d'apoplexie, qui l'atteignit à Saint-Germain des Prés, le 16 juin 1717, une prodigieuse activité littéraire, entremêlée de vifs et fréquents débats qu'il eut à soutenir contre Pezron, Richard Simon, Le Clerc, Pastel, etc. D'un commerce habituel bienveillant et aimable, il était plein de fiel et de hauteur dans ses écrits; sa vivacité littéraire l'emportait si loin qu'il ne voulait pas reconnaître les objections les plus fondées de ses adversaires, non moins passionnés que lui, et qu'il recevait très-mal les représentations les plus bienveillantes de ses amis. En 1690 il fit encore paraître un écrit in-4° intitulé : *Divi Hieronymi Prodromus, sive epistola D. Joannis Martiany ad omnes viros doctos ac studiosos, cum epistola sancti Hieronymi ad Sunniam et Fretelam, castigata ad mss. codices optimæ notæ, cum multiplici observationum genere illustrata,* dans lequel il exposait la nécessité d'une meilleure édition de S. Jérôme.

Son principal ouvrage fut précisément cette édition nouvelle, qui parut à Paris, en 1693-1706, en 5 vol. in-fol. (1). Les auteurs du Journal des Savants disent à ce sujet : « Le monde savant doit certainement beaucoup au zèle du Père Martiany. Il fallait que l'éditeur de S. Jérôme égalât en quelque sorte ce Père de l'Église pour réussir comme il l'a fait dans l'édition de ses œuvres. Il fal-

(1) *Jean*, 12, 1-8.
(2) II *Noct. Brev. Rom.*, 29 Jul.

(1) *Voy.* JÉRÔME (S.).

lait être aussi versé que le P. Martiany dans la sainte Écriture, dans l'archéologie sacrée et profane, et dans les trois langues que possédait S. Jérôme. » Il se trouve dans le même journal plusieurs lettres savantes de Martiany sur différents sujets. Mais ce qui est plus important à signaler, c'est :

1° L'édition de la traduction de S. Matthieu par S. Jérôme, en usage dans l'Église latine : *Vulgata antiqua Latina et Itala versio Evangelii secundum Matthæum, e vetustissimis eruta monumentis, illustrata prolegomenis ac notis, nuncque primum edita studio et labore D. J. Martiany*, Paris, 1695, in-12. Martiany donne, dans les Prolégomènes, des détails sur les noms propres de cette version, sur l'auteur ; il parle du sommaire que les anciens mettaient au commencement de chaque livre de l'Écriture sainte et des avantages qu'on peut en retirer.

2° Le *Traité méthodique ou manière d'expliquer l'Écriture par le secours des trois syntaxes, la propre, la figurée et l'harmonique*, Paris, 1704, in-12.

3° La *Méthode sacrée pour apprendre à expliquer l'Écriture sainte par l'Écriture même*, contenant une infinité de concordances nouvelles, etc., Paris, 1716, in-8°.

Dans ses écrits Martiany donne une espèce d'herméneutique ; il recommande avant tout de s'en tenir dans l'exégèse aux Pères de l'Église et aux conciles, mais non aux principes des Juifs aveugles et des protestants orgueilleux ; puis au sens littéral et littéraire ; et ce n'est que lorsque le sens littéral ne satisfait pas qu'on peut recourir au sens figuré ou métaphorique.

Dans la troisième syntaxe il expose les règles d'après lesquelles on doit résoudre l'apparente contradiction qui peut exister entre l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est surtout par elle-même, par des passages parallèles, que l'Écriture sainte s'explique le mieux, etc.

4. *La Vie de S. Jérôme, prêtre, solitaire et docteur de l'Église, tirée particulièrement de ses écrits*, Paris, 1706, in-4°. Martiany raconte, dans les dix livres de cette biographie, la naissance, l'éducation et le baptême de S. Jérôme, ses études et les controverses qu'il soutint contre Ruffin et S. Augustin.

5. *Remarques sur la version italique de l'Évangile de S. Matthieu qu'on a découvert dans de fort anciens manuscrits*, Paris, 1695, in-12. Il démontre l'accord de la version italique de l'Évangile de S. Matthieu, qui fut imprimée d'après les deux manuscrits de la congrégation de Saint-Maur, avec celle dont se servirent les Pères des quatre premiers siècles de l'Église.

6. *Harmonie analytique de plusieurs sens cachés et rapports inconnus de l'Ancien et du Nouveau Testament*, avec une explication littérale de quelques psaumes et le plan d'une nouvelle édition de la Bible latine, Paris, 1708, in-12. Martiany fait connaître le résultat de ses recherches sur la Bible ; mais il n'exécuta pas le projet qu'il émit de publier une sorte de Bible polyglotte.

Cf. René-Prosper Tassin, *Hist. des Savants de la congrégation de Saint-Maur ;* Schröckh, *Histoire de l'Église*, t. VII ; *Biographie universelle*, t. XXVII, p. 287 ; *Biblioth. critique* de Lecerf. FRITZ.

MARTIN, né à Cochem sur la Moselle, dans le diocèse de Trèves, entra de bonne heure dans l'ordre des Capucins. Il fut chargé de professer la théologie. Lorsqu'à la suite des terribles ravages de la peste de 1666 l'école de théologie fut dissoute, Martin chercha à travailler à la gloire de Dieu et au salut des âmes en écrivant des livres utiles. Reconnaissant que la réforme avait rendu plus nécessaire que jamais l'en-

seignement du peuple trop longtemps abandonné par la négligence du clergé et récemment perverti par la contagion de l'hérésie, et qu'il fallait travailler en même temps au réveil de l'antique foi catholique, le P. Martin fit paraître un grand nombre de livres instructifs et édifiants. Il publia d'abord un *Catéchisme* (1666) qui obtint un tel succès que le fameux libraire et éditeur G. Friesem, de Cologne, engagea vivement le P. Martin à renoncer à l'enseignement pour se consacrer tout entier à la rédaction de livres religieux et populaires. Le Père Martin, sentant que c'était sa vocation et obéissant à la volonté de ses supérieurs, se livra avec ardeur à ce genre de travail, et publia, à dater de 1693, une foule de livres excellents. Cependant l'actif religieux ne bornait pas son zèle à ces publications et continuait en même temps à prêcher, à catéchiser, à confesser durant les missions et les retraites qu'il donnait dans les paroisses et les couvents des bords du Rhin. Il fut appelé par l'archevêque de Mayence, Anselme-François d'Ingelheim (de 1679 à 1695), à diriger des missions dans la partie haute de l'électorat. L'archevêque de Trèves, Jean Hugues, le chargea du même soin dans son vaste diocèse. Profitant de l'intervalle de ses prédications, le P. Martin instruisait les petits enfants et les gens du peuple, tantôt dans les églises, tantôt dans les écoles, d'autres fois dans les maisons mêmes des fidèles, leur apprenait à assister efficacement à la messe, à recevoir dignement les sacrements, à chanter les psaumes et les cantiques. Il reconstruisit beaucoup d'églises dévastées et détruites pendant la guerre de Trente-Ans, répandit surtout la dévotion du saint Sacrement de l'autel, le culte de la sainte Vierge, érigea partout des confréries, et lutta avantageusement contre les prédicateurs protestants, surtout lorsqu'ils attaquaient le culte de Marie. Il marchait toujours pieds nus, la tête découverte, par la plus grande chaleur et les froids les plus intenses. D'ordinaire il travaillait dans sa cellule du couvent de Königstein jusqu'à neuf heures du soir; après matines il allait à Francfort, situé à quatre lieues de là, conférait avec son libraire; puis il revenait le même jour au couvent, après avoir visité, en allant et en revenant, les villages qui se trouvaient sur sa route, y avoir fait le catéchisme, entendu à confesse, consolé les malades. Il avait une si tendre dévotion pour le saint Sacrement que pendant plus de vingt ans il ne manqua pas un jour de dire la messe, et, autant que possible, d'assister à toutes celles qu'on disait autour de lui. Sa mortification était aussi grande que sa piété. Pendant bien des années il ne mangea que des légumes. Sa bonté et sa charité étaient inépuisables. Il se faisait volontiers le serviteur de chacun. Il avait soin d'écarter sur les routes les pierres, les ronces, les épines, auxquelles les passants auraient pu se blesser; il portait de grosses pierres dans les ruisseaux afin que chacun pût facilement les traverser. Durant un hiver extrêmement rigoureux il donna ses bas à son compagnon de route, qui était beaucoup plus jeune et plus fort que lui. Parvenu à une extrême vieillesse et devenu le doyen de la province, quelle que fût la défaillance de ses forces et de ses organes, il conserva toujours le même zèle et écoutait encore les confessions à l'aide d'un cornet. Il mourut ainsi, calme et paisible, et toujours occupé, après une courte maladie, dans le couvent de Waghäusel, près de Bruchsal, le 10 septembre 1712. Le caractère, la vie et les vertus du P. Martin se réfléchissent fidèlement dans ses nombreux écrits, qui, pendant plus d'un siècle, perpétuèrent les fruits de son apostolat

dans les provinces du Rhin, du Mein et de la Moselle, où il fut un des plus fermes défenseurs de la religion catholique. Un style simple et cordial, une parfaite connaissance du cœur humain, une foi sereine, la vivacité et la clarté de l'exposition, joints à la plus rigoureuse exactitude théologique, rendent la lecture des œuvres du P. Martin aussi attrayante qu'instructive.

En voici la liste :

1. *Doctrine chrétienne*, Cologne, 1666.
2. *Histoires saintes et exemples pieux*, 4 vol., Dillingen, 1693.
3. *Histoire de l'Église*, ib., 1693.
4. *Jardins de myrrhe*, Col., 1693.
5. *Petit Traité des Indulgences*, ib.
6. *Livre des exorcistes et des malades*, allemand et latin, Francf., 1695.
7. *Clef d'or du Paradis*, Francf., 1695.
8. *Dévotion pendant la sainte messe*, Augsbourg, 1697.
9. *Livre d'Heures pour les soldats*, ib., 1698.
10. *Explication de la sainte messe*, ib., 1698.
11. *Prières pendant la messe*, ib.
12. *Jardins des lys*, Cologne, 1699.
13. *Esprit de la messe*, ib.
14. *Livre de Prières pour la semaine sainte*, Augsbourg, 1704.
15. *La sainte Messe pour les gens du monde*, Cologne, 1704.
16. *Légendes des Saints*, Augsbourg, 1705.
17. *Retraite de dix jours pour les gens du monde*, Augsbourg, 1705.
18. *Des Perfections divines*, Mayence, 1707.
19. *Vie du Christ*, Francfort et Augsbourg, 1708.
20. *Versets spirituels*, Mayence et Heidelberg, 1709.
21. *Nouvelles Mines d'or mystiques*, Cologne, 1709.
22. *Livre d'Exemples*, Augsb., 1712.

Tous ces ouvrages ont été souvent réimprimés et sont très-répandus en Allemagne.

Voir *Provincia Rhenana Fratrum minor. Capucin.*, Moguntiæ, 1735.

HIRSCHEL.

MARTIN Ier (SAINT), successeur du Pape Théodore, naquit à Todi, en Toscane, fut envoyé par le Pape Théodore en qualité de légat à Constantinople, et élevé sur le trône pontifical en 649. Il présida, en octobre 649, le célèbre concile de Latran contre le monothélisme, qui fut condamné, ainsi que l'*Ecthèse* et le *Type*, par le Pape et cent cinq évêques, sans toutefois qu'aucune censure fût prononcée contre les empereurs Héraclius (1) et Constant II. Le Pape fit connaître en Orient comme en Occident les actes et la lettre synodale adressée par le concile à tous les fidèles, et les décrets furent peu à peu respectés par tous les Catholiques comme ceux d'un concile universel. De leur côté les Papes, même après le sixième concile œcuménique, eurent soin, dans la profession de foi qu'ils avaient coutume, au moment de leur élévation, d'adresser aux principales Églises, de faire mention du synode du Pape Martin à côté des autres conciles œcuméniques dont ils promettaient d'observer les décrets. Le Pape écrivit, en même temps que le concile, directement à l'empereur Constant II une lettre ferme et polie, dans laquelle il l'exhortait à la fidélité à la foi orthodoxe, mais évitait de lui attribuer la rédaction primitive du Type. L'empereur Constant, entraîné par les intrigues des prélats monothélites, irrité de ce que le Pape refusait de se soumettre à son césaropapisme, et habitué, suivant la tradition de ses prédécesseurs, à traiter les évêques d'Orient comme de misérables esclaves, répondit au Pape en le faisant arrêter,

(1) *Voy.* HÉRACLIUS.

en juin 653, par l'exarque Calliopas.

Le Pape malade fut traîné sur un navire qui fit avec intention très-lentement le trajet d'Italie en Grèce, hiverna à Naxos, et n'aborda à Constantinople qu'au bout d'un an, le 17 septembre 654.

Beaucoup d'âmes pieuses s'empressèrent durant le trajet d'apporter au Pape des présents, que les gardiens avaient soin de s'attribuer. Cependant les Romains, craignant que l'empereur ne prétendît leur imposer un Pape monothélite, élurent Eugène Ier, élection qui n'adoucit pas la triste situation du Pape et qu'il admit lorsqu'il en fut instruit plus tard. Débarqué sur le port de Constantinople, il fut abandonné aux insultes du peuple pendant toute une journée; puis on le laissa languir pendant 93 jours en prison, et le 19 décembre 654 il fut traîné enfin devant un tribunal. Deux soldats étaient obligés de le soutenir pour qu'il pût entendre debout l'acte d'accusation. Des témoins payés l'accusèrent d'avoir trahi l'empereur, de s'être entendu avec les Mahométans d'Afrique, auxquels il avait envoyé des armes et de l'argent. Le Pape rejeta ces accusations avec calme et dignité. Il n'en fut pas moins déposé, condamné à mort, dépouillé, en présence de l'empereur, par la main du bourreau, de ses vêtements pontificaux, traîné à travers les rues chargé de chaînes, un anneau de fer au cou, et, s'il ne fut pas exécuté, ce fut uniquement parce qu'on craignit le soulèvement du peuple, que ces mauvais traitements avaient exaspéré. Cependant sa mort était résolue. On le replongea dans son cachot, puis on l'envoya en exil dans la Chersonnèse, où il arriva le 15 mai 655 et où il mourut le 16 septembre de la même année, dans une profonde misère, les Romains, comme il s'en plaignit dans des lettres touchantes écrites de Cherson, n'ayant pas osé ou voulu, soit par crainte, soit par haine, lui envoyer le moindre secours. Il est probable que les Romains furent paralysés par la crainte ou que les agents de l'empereur ne permirent pas aux secours de parvenir jusqu'à l'auguste exilé.

Le corps du saint martyr fut d'abord enseveli à Cherson, puis à Constantinople, et de là apporté à Rome. Les Grecs célèbrent sa mémoire le 16 septembre; les Latins, le 12 novembre. Ce Pape a laissé une série de lettres remplies d'un esprit tout apostolique.

Voir *Acta Conc.*, dans Mansi; *Lib. Pontific.*; Pagi, *Brev. R. Pontif.*; *Conatus chronico-hist. ad Catalog. Pont.* de Papebroch; Damberger, *Hist. synchron. du moyen âge*, t. II, et *Anastasii Bibl. collectanea*, dans Sirmond, *Opp.*, Venise, 1727, t. III.

SCHRÖDL.

MARTIN II (MARIN Ier) gouverna l'Église de 882 à 884. Son mérite est constaté par cela que les Papes Nicolas Ier, Adrien II et Jean VIII se servirent de lui en qualité de légat à Constantinople dans les affaires du patriarche Photius. S'il est vrai, ce qui n'est pas tout à fait certain, que Marin avait été sacré évêque avant son élévation au pontificat, il serait le premier Pape évêque avant son élection. Il excommunia Photius, et en revanche releva de l'excommunication Formose, archevêque de Porto, banni par le Pape Jean VIII. Il envoya le pallium à Foulques, archevêque de Reims, et au roi d'Angleterre, Alfred, un morceau de la sainte Croix.

Cf. Papebroch, *Conat. chronol.-hist. ad Catal. P.*, et Pagi, *Brev. P. R.*

MARTIN III (MARIN II), de 943 à 946. Pagi cite divers priviléges que ce Pape accorda à différents monastères. Il est certain que Martin III appartint aux Papes les plus irréprochables du dixième siècle.

MARTIN IV, né à Brie, en Touraine, de parents obscurs, créé cardinal par le Pape Urbain IV, prouva, en sa qua-

lité de légat du Pape Nicolas III, que l'esprit de la cour l'animait plus que l'esprit de Dieu. Élu Pape en 1281, moins par les cardinaux que par Charles d'Anjou (1), qui avait besoin d'un souverain Pontife d'origine française, il devint en effet, entre les mains de Charles, un instrument docile de la politique et de la tyrannie de ce prince et de la cour de France, et il ne put, quand il l'aurait voulu, et comme il l'essaya de temps à autre, se débarrasser de ces entraves. « C'est, dit Döllinger, de cette malheureuse élection de Martin IV que datèrent les désastres qui accablèrent le Saint-Siége, son abaissement et sa décadence; la faveur, la politique, la tyrannie des Français portèrent à la dignité et à l'autorité du Saint-Siége des coups plus sensibles et plus profonds que ne le firent jamais les atteintes des fiers Hohenstauffen. Martin IV embrassa le premier cette politique à courte vue qui ne songe qu'aux besoins du moment et saisit aveuglément tout moyen propre à les satisfaire, sans s'inquiéter des conséquences de l'avenir. » Esclave de Charles d'Anjou, qu'il nomma sénateur de Rome et auquel il abandonna autant qu'il le pouvait l'autorité dans Rome, il alluma la guerre des Guelfes et des Gibelins, prit fait et cause pour les Français après la catastrophe des Vêpres Siciliennes, abusa des censures, disposa des dîmes et des impôts ecclésiastiques en faveur des Français, et mina ainsi toute l'autorité du Saint-Siége. Il fut aussi peu habile dans la position qu'il prit à l'égard de l'empereur Michel Paléologue, et contribua plutôt à la ruine qu'au maintien de l'union des Églises grecque et latine, opérée au concile de Lyon de 1276.

Martin IV mourut en 1285, à Pérouse.

(1) *Voy.* CHARLES D'ANJOU.

Conf. Raynald, *Annal.*, 1281-1285; Muratori, *Script.*, t. III, p. 2; Pagi, *Brev. R. P.*

MARTIN V (cardinal *Otto Colonna*), né à Rome. On peut, sur l'élection et l'activité de ce Pape au synode de Constance, lire l'article CONSTANCE (*concile de*). A la fin du concile Martin se rendit en Italie et reconstitua les États de l'Église, qui, durant le schisme, étaient en majeure partie tombés en mains étrangères. En vertu de la promesse qu'il avait faite à Constance il convoqua, en 1423, à Pavie, un concile universel qui fut bientôt après transféré à Vienne, et dissous par le Pape, pour être derechef ouvert à Bâle. Voyez, à ce sujet, BALE (*concile de*). Martin mourut en 1431, dans la nuit du 19 au 20 février.

Cf. Muratori, *Script.*, III, p. 2; Léo, *Hist. d'Italie*, t. IV; Pagi, *Brev. R. P.*

SCHRÖDL.

MARTIN DE DUMA (S.), archevêque de Braga, Apôtre de l'Église d'Espagne, naquit en Pannonie, dans la patrie de S. Martin de Tours, au sixième siècle. Il s'était rendu en Palestine pour visiter les saints lieux, et y était devenu moine, lorsque, persuadé probablement par un pèlerin espagnol, il prit la résolution de se rendre en Galice pour convertir à l'Église catholique les Suèves ariens qui avaient formé un royaume en Espagne, en 411, sous la conduite de leur prince Hermerich. Les Suèves, au moment où ils envahirent l'Espagne, étaient encore païens, quoique leur roi Réchiar († 456) fût catholique. Plus tard (465) Remismond († apr. 469) embrassa l'arianisme et entraîna les Suèves à sa suite.

Les Suèves demeurèrent ariens jusqu'au règne de Kararich († 559). Celui-ci, vers 550, se convertit au Catholicisme avec tout son peuple, et Martin de Duma contribua beaucoup pour sa part à cet heureux change-

ment. En effet une maladie épidémique affligeait le royaume, et le fils de Kararich allait succomber. « De quelle religion était donc ce Martin qui opère tant de miracles dans les Gaules? » demanda Kararich. « Il était Catholique, » lui répondit-on. « Allez donc, reprit le roi, offrir des présents sur la tombe de ce saint, et, si mon fils revient à la santé, j'examinerai et j'embrasserai certainement la foi catholique. » La légation ayant pris autant d'or et d'argent qu'en pesait l'enfant malade, *pensato ergo auro argentoque ad filii pondus,* partit, fit son offrande, et pria sur la tombe de S. Martin ; mais le jeune prince ne guérit pas. Kararich, ne se rebutant pas, fit bâtir en l'honneur du saint une belle église, déclarant vouloir croire tout ce que les prêtres de Tours enseignaient s'ils le jugeaient digne d'obtenir des reliques du saint archevêque. Une nouvelle légation se mit en route et obtint les reliques demandées, qui lui furent remises au chant des psaumes. La Providence voulut que le fidèle serviteur de Dieu, Martin de Duma, abordât en même temps que les députés qui rapportaient les reliques dans le port de la Galice. Les reliques furent accueillies avec une grande dévotion, l'enfant malade guérit. Kararich et toute sa maison embrassèrent la religion catholique, et le peuple suivit l'exemple de son roi. Martin de Duma travailla efficacement à cette conversion du peuple en l'instruisant des vérités de la foi, à la réception desquelles les miracles opérés par l'intervention de S. Martin de Tours l'avaient parfaitement disposé (1). Théodomir (2), fils et successeur de Kararich, favorisa l'œuvre commencée, et fit cadeau, probablement encore du vivant de son père, à Martin, d'un endroit près de Braga nommé Duma, pour qu'il y érigeât un couvent, qui devint bientôt après le siége d'un évêché dont Martin fut le premier titulaire. En 563 le clergé suève, réuni dans un concile tenu à Braga, promulgua la profession de foi catholique et une nouvelle discipline ecclésiastique fut introduite. Martin assistait à ce concile et eut une grande part aux dispositions qui y furent arrêtées. Il mourut, en qualité de métropolitain de Braga, le 20 mars 580. Il laissa plusieurs écrits.

Voir Greg. Tur., l. c. ; Isid. Hispal., *L. de Vir. illustr.*, c. 35 ; Bolland., *ad* 20 *Martii;* Ferréra et Lembke, *Hist. d'Espagne*, et l'article CAPITULAIRES DES ÉVÊQUES, t. VI, p. 11.

SCHRÖDL.

MARTIN DE DUNIN. *Voyez* DUNIN.

MARTIN DE TOURS (SAINT), évêque, naquit entre 316 et 317 à Sabaria, en Pannonie (1). Son père était un soldat qui s'était élevé des derniers rangs à celui de tribun. Martin, jeune encore, vint avec sa famille à Pavie, en Italie, où il fut élevé. Quoique ses parents fussent païens il se fit admettre, à l'âge de 20 ans, au rang des catéchumènes. Ce fut l'unique école qu'il fréquenta. Cependant il fit preuve plus tard d'une éloquence qui, abstraction faite de l'esprit divin qui l'animait, ne manquait ni de forme, ni de pureté, ni d'érudition. Malgré un goût très-prononcé pour la solitude il fut obligé, par ses parents, à s'enrôler et à entrer dans les rangs de la cavalerie romaine. Bien des soldats romains avaient eu, durant la persécution, le courage et le bonheur de mourir pour le Christ; marchant sur leurs traces, Martin se consacra au Seigneur dans le fond de son âme, et, au milieu des exercices de sa dure profession, pratiqua activement la miséricorde envers les malheureux. Le monde entier connaît

(1) *Voir* Greg. Tur., *Mirac. S. Mart.*, I, 11.
(2) Ailleurs, *Ariamir*, *Mir.*

(1) *Voy.* GRAN.

le trait de charité qui le porta à partager son manteau avec un pauvre transi de froid, qu'il rencontra à la porte d'Amiens. On sait que, la nuit suivante, le Sauveur lui apparut, revêtu de la moitié du manteau que le généreux soldat avait cédée au pauvre, et que les anges répétaient en chœur, autour du Christ : « Martin, catéchumène, m'a revêtu de ce manteau. » A la place où Martin avait accompli cet acte de charité on bâtit plus tard une chapelle.

A l'âge de vingt-huit ans il reçut enfin le Baptême. Il demeura encore deux ans au service, attendant son capitaine, qui avait promis qu'après ce délai il se retirerait avec lui. Sulpice Sévère raconte qu'ayant obtenu son congé il se retira à Poitiers auprès de S. Hilaire. Si ce renseignement de Sulpice Sévère est exact, Martin dut venir à Poitiers vers le temps où S. Hilaire était encore laïque; mais il y a nécessairement une inexactitude dans ce texte, puisque Sulpice Sévère raconte plus loin que S. Hilaire le garda pour son église et voulut l'ordonner diacre, sans pouvoir l'y déterminer, Martin ne consentant qu'à être promu au rang d'exorciste.

Il est probable que Sulpice Sévère a passé sous silence, dans son récit, plusieurs années écoulées entre le congé militaire de Martin et son voyage à Poitiers. Quoi qu'il en soit, Martin, peu après son ordination comme exorciste, entreprit un voyage en Pannonie dans l'espoir de convertir ses parents, qui s'étaient retirés dans leur patrie et qui avaient persévéré jusqu'alors dans leurs croyances païennes. Au moment où Martin traversait les Alpes il fut attaqué par des brigands, mais il fit une telle impression sur celui qui allait le tuer, par son calme, sa confiance en Dieu et la tranquillité avec laquelle il lui dit « qu'il tremblait non pour lui-même, mais pour des hommes qui se rendaient indignes de la miséricorde divine, » que le brigand se convertit et entra dans un couvent où il mena une vie pénitente. Martin n'eut pas la joie de convertir son père, mais il réussit auprès de sa mère et de beaucoup d'autres gens de bonne volonté. L'arianisme dominait en plein dans ces provinces, et Martin eut la gloire d'y confesser la divinité de Jésus-Christ, d'être battu de verges et chassé au nom du Christ.

Il voulut alors, conformément à sa promesse, retourner à Poitiers auprès de S. Hilaire; mais, ayant appris que ce saint évêque avait été banni, il se rendit à Milan. L'évêque arien Auxence (1) le repoussa. Il se retira dans la petite île de Gallinaria, auprès de Gênes, et y mena pendant un certain temps une vie très-austère, en compagnie d'un autre prêtre fervent. En 360, S. Hilaire ayant obtenu la permission de rentrer dans son diocèse, Martin alla au-devant de lui jusqu'à Rome; mais, l'ayant manqué, il le suivit à Poitiers. L'évêque lui fit cadeau d'un terrain situé à deux lieues de Poitiers, et Martin, toujours désireux de la solitude, y bâtit à Ligugé, *Locociagense,* le premier couvent de France et un des plus anciens de l'Occident. Ce fut là qu'il ressuscita un catéchumène. Ce miracle répandit rapidement sa renommée dans tout l'Occident et jusqu'en Orient. Il nous est raconté par Sulpice Sévère, son ami intime et son fidèle biographe, témoin oculaire d'une partie des faits qu'il rapporte ; or il affirme à plusieurs reprises qu'il ne raconte que la vérité, et il ajoute que Martin lui dit plusieurs fois qu'il n'avait plus senti, depuis qu'il était évêque, le même pouvoir d'opérer des miracles qu'avant son épiscopat.

Entre 371 et 372 mourut Lidorius, le second évêque de Tours, qui avait administré cette Église depuis 338, et avait eu pour prédécesseur Gatien, évêque

(1) *Voy.* MILAN.

venu de Rome. Les fidèles de Tours, à la mort de Lidorius, réclamèrent Martin pour évêque. Mais comment faire sortir le moine de son monastère ? Un habitant de Tours le pria de visiter sa femme à l'agonie. A peine Martin eut-il dépassé le seuil de son couvent qu'une troupe cachée dans les environs s'empara de sa personne et l'amena à Tours, où s'étaient réunis tous les fidèles de la ville, des localités et des cités voisines. Ils réclamèrent tous Martin, sauf un petit groupe dans lequel figuraient quelques évêques, qui ne le trouvaient pas digne d'être leur collègue à cause de la simplicité de son langage, du désordre de sa chevelure et du peu d'élégance de sa tenue.

Le peuple ne tint pas compte de ces adversaires et élut Martin. Le nouvel évêque conserva sa manière de vivre sévère, humble et pauvre, et demeura pendant quelque temps dans une cellule située près de l'église; mais, y étant troublé par le concours incessant du peuple, il construisit non loin de la ville le couvent de Marmoutiers, dont il fit sa résidence habituelle. C'était une solitude située entre des rochers et la Loire. On ne pouvait y arriver que par un sentier très-étroit. La cellule de l'évêque et celles de plusieurs autres religieux étaient de bois; la plupart des moines demeuraient dans des trous creusés dans les rochers. Bientôt ces frères s'élevèrent au nombre de quatre-vingts. Ils ne possédaient rien en propre; la communauté elle-même ne possédait rien; elle était entretenue par le fonds commun du diocèse. Les plus jeunes frères copiaient des manuscrits; les plus âgés priaient et méditaient. Ils ne quittaient leurs cellules que pour se réunir dans l'oratoire et y prier en commun, pour se rendre au réfectoire et prendre leur repas du soir, le seul qu'ils fissent, sans boire jamais de vin; enfin pour accompagner S. Martin lorsqu'il sortait du couvent; car il se faisait toujours accompagner par un grand nombre de frères, tout en marchant isolé de sa suite. Leur costume consistait en une tunique de poils de chameau, quoiqu'un grand nombre d'entre eux fussent de noble naissance et eussent été délicatement élevés. Dans la suite la plupart de ces moines furent appelés à l'épiscopat; toutes les Églises voulurent avoir à leur tête des hommes qui avaient été élevés à l'école et dans la pieuse atmosphère de S. Martin (1).

Malgré cette assiduité de S. Martin au milieu des frères dont il partageait les exercices, il ne manquait à aucun des devoirs de l'épiscopat. Il était, écrivent au sixième siècle sept évêques gaulois à Ste Radegonde (2), l'apôtre que la Providence avait envoyé dans les Gaules avec toutes les vertus de l'apostolat (3). Il y avait encore alors dans les Gaules, comme dans d'autres provinces de l'empire romain, un grand nombre de païens, surtout dans les campagnes, où l'on avait conservé les temples, les statues et les prêtres des idoles. Les paysans des Gaules avaient aussi la vieille et folle habitude de porter leurs idoles, couvertes de voiles blancs, à travers les champs, *simulacra dæmonum candido tecta velamine misera per agros suos circumferre dementia* (4); c'était un des restes du règne de Julien et des deux empereurs chrétiens Jovien († 364) et Valentinien Ier († 375), qui avaient tous deux accordé la liberté religieuse aux païens. Ce fut S. Martin, l'ami de la pauvreté et de l'humilité, l'ardent disciple du Christ, qui, par son exemple, ses prédications et le don des miracles

(1) Cf., sur l'histoire de ce couvent, Mabill., *Annal.*

(2) *Voy.* RADEGONDE (Ste).

(3) Greg. Tur., *Hist.*, IX, 39.

(4) Sulp. Sév., *Vita Mart.*, c. 9.

que Dieu lui départit, convertit en masse les populations rurales des Gaules. Il exposait sa vie quand, dans son zèle apostolique, il abattait lui-même de sa main les temples et les bois sacrés. Un jour que dans le pays des Éduens il s'était mis à détruire un temple d'idoles, une troupe de paysans se précipita sur lui, et déjà l'un d'entre eux levait la cognée; Martin lui tendit le cou; le paysan, au milieu de sa rage, fut saisi d'épouvante, tomba à genoux et demanda pardon. Un autre jour un prêtre des idoles voulut le poignarder, mais le poignard tomba de ses mains et ne put être retrouvé. Dans une autre circonstance Martin avait fait renverser un très-ancien temple et se disposait à abattre de même des sapins qui l'entouraient. Les païens s'y opposèrent, lui disant : « Si tu as tant de confiance en ton Dieu, nous abattrons l'arbre nous-mêmes, à condition que lorsqu'il tombera tu lui tendras tes épaules. » Martin accepta la condition et se fit attacher à l'endroit où l'arbre devait tomber. Une foule de spectateurs attendaient l'événement; les moines, pâles de terreur, se tenaient tout autour. Déjà l'arbre s'inclinait en craquant sur Martin, lorsqu'au signe de croix que fit le saint l'arbre, comme saisi par un ouragan, tourna sur lui-même et tomba du côté opposé, où il faillit écraser une troupe de païens. Ceux-ci, terrifiés par ce miracle, demandèrent tous qu'on leur imposât les mains et qu'on les admît parmi les catéchumènes.

En même temps que S. Martin convertissait les païens et élevait des églises et des couvents sur les ruines des temples des faux dieux, il combattait la superstition parmi les Chrétiens. Il y avait dans le voisinage de Tours une chapelle élevée sur la tombe d'un prétendu martyr, dont, d'ailleurs, on ne savait pas l'histoire. Martin ne voulut ni troubler, ni autoriser la dévotion du peuple qui fréquentait cette chapelle tant qu'il ne s'était pas rendu compte du véritable état des choses; mais, Dieu lui ayant fait connaître que le prétendu martyr avait été un brigand exécuté en cet endroit, Martin fit abattre la chapelle et mit un terme à cette dévotion superstitieuse.

Ce que Sulpice Sévère raconte des nombreux voyages que S. Martin fit à la cour impériale, à Trèves, et de sa conduite à l'égard des Priscillianistes, n'est pas moins remarquable. L'empereur Valentinien Ier, craignant que le saint ne lui demandât des choses qu'il ne pourrait accorder, poussé d'ailleurs par l'impératrice Justine (1), qui était Arienne, ne permit point à l'évêque de Tours de paraître devant lui. Martin eut recours à ses armes ordinaires; il pria et jeûna, et parvint ainsi à se faire ouvrir les portes du palais et le cœur de l'empereur, qui lui accorda tout ce qu'il demanda et voulut combler le saint de présents, que celui-ci n'accepta point par amour de la pauvreté. S. Martin refusa assez longtemps la communion ecclésiastique à l'empereur Maxime, et ne répondit à l'invitation à dîner qu'il en avait reçue que lorsque l'empereur eut affirmé qu'il était innocent de la mort de l'empereur Gratien et qu'il n'avait accepté la pourpre que parce qu'il y avait été contraint par les soldats.

Maxime invita en même temps, comme à une solennité extraordinaire, les personnages les plus considérables de sa cour. Après avoir fait asseoir S. Martin à ses côtés, l'empereur, avant de boire, lui offrit son verre. L'évêque ne le lui rendit pas immédiatement, comme Maxime s'y attendait, mais il l'offrit d'abord, par respect pour le sacerdoce, au prêtre qui l'accompagnait.

Lorsque Martin apparaissait à la

(1) *Voy.* Justine.

cour c'était toujours pour intercéder en faveur des malheureux, notamment de ceux qui avaient été impliqués dans les dernières luttes politiques. Souvent Maxime lui-même le faisait appeler pour s'entretenir avec lui, et Martin ne manquait pas de parler dans la sincérité de son cœur, suivant les mouvements que lui inspirait le Saint-Esprit; c'est ainsi qu'il lui prophétisa hardiment le sort qui l'attendait s'il combattait le jeune Valentinien. Le saint évêque avait aussi de fréquents entretiens avec l'impératrice, qui était pleine de respect pour lui, et qui n'eut pas de repos qu'il ne lui eût accordé la consolation de le recevoir chez elle, de le servir elle-même comme une seconde Marthe.

Parmi les infortunés auxquels l'évêque s'intéressa auprès de l'empereur il faut compter aussi les Priscillianistes (1); non pas qu'il ne condamnât nettement leur hérésie, mais il considérait comme une innovation criminelle et inouïe de soumettre une affaire purement ecclésiastique aux tribunaux séculiers et d'infliger à des hérétiques la torture et la mort. Martin pria l'empereur d'épargner la vie des Priscillianistes, vu qu'il suffisait qu'ils eussent été déclarés hérétiques par le jugement des évêques et chassés de leurs églises. Tant que S. Martin demeura à Trèves (384-385) on suspendit en effet les poursuites judiciaires, et l'empereur lui promit, à son départ, qu'il n'y aurait plus de sang répandu; mais à peine le saint fut-il éloigné que l'empereur céda aux représentations de l'évêque espagnol Ithace et de son parti, qui voulait que les chefs des Priscillianistes fussent poursuivis et punis par les tribunaux séculiers, et Priscillien fut en effet exécuté avec plusieurs de ses partisans.

Peu de temps après, vers 386, Martin entreprit un nouveau voyage à Trèves pour obtenir de l'empereur la grâce de deux grands fonctionnaires de l'empire, Narsès et Leucadius, qui devaient être exécutés pour avoir été du parti de Gratien. Il y avait précisément, à ce moment, une foule de prélats réunis à Trèves pour le sacre de l'évêque. Loin de refuser, comme saint Martin, S. Ambroise et le Pape Sirice, la communion ecclésiastique à Ithace, ils avaient proclamé l'innocence de cet évêque. Lorsqu'ils apprirent la prochaine arrivée de Martin ils furent pris d'inquiétude et parvinrent à arracher à l'empereur un ordre qui ne permettait à saint Martin d'entrer dans Trèves qu'à la condition de vivre en paix avec ses collègues. Martin répondit qu'il arrivait avec la paix du Christ. Dès qu'il fut à Trèves il présenta sa supplique à l'empereur, et, ayant appris qu'on devait envoyer en Espagne une commission militaire avec plein pouvoir de continuer les informations contre les Priscillianistes et de les condamner à mort et à la confiscation de leurs biens, il supplia l'empereur de ne pas donner suite à la résolution prise contre ces hérétiques. Maxime l'écouta avec bienveillance, mais chercha à le convaincre de la justice des mesures arrêtées et à le réconcilier avec les évêques, réconciliation qui devait être la condition à laquelle l'empereur lui accorderait toutes ses demandes.

Le saint ne put consentir au désir de l'empereur, qui le renvoya avec humeur. Tout à coup le saint apprend que les deux généraux Narsès et Leucadius vont être exécutés et que la commission militaire est en route pour l'Espagne. Quoique ce fût au milieu de la nuit, Martin se rend au palais, promet à l'empereur d'entrer en communion avec les évêques, et sauve une foule de malheureux, parmi lesquels se trouvaient certainement beaucoup de Catholiques, car les Catholiques riches d'Espagne craignaient d'être enveloppés

(1) *Voy.* PRISCILLIANISTES.

dans la confiscation, non sans quelque motif, vu que des zélateurs comme Ithace tenaient pour suspects toute étude assidue, tout jeûne persévérant, et que l'empereur n'était pas exempt d'avarice. Le lendemain S. Martin assista avec les évêques à l'ordination de Félix ; mais il ne put être entraîné à signer l'acte d'ordination. Depuis lors il évita rigoureusement toute communion avec les Ithaciens et ne prit part à aucune réunion épiscopale. Il raconta souvent à ses élèves qu'à dater de ce moment il avait senti diminuer le pouvoir qu'il avait reçu contre les démons.

Le reste de la vie de S. Martin s'écoula dans une heureuse activité, au service des fidèles et des moines, et fut glorifiée par une foule de miracles. Mais le plus grand miracle de la grâce, c'était Martin lui-même. Jésus était pour lui tout en tout ; il voyait tout en Dieu et ramenait tout à Dieu. On ne découvrait pas une passion en lui ; sa douceur et sa bonté enlevaient tous les cœurs ; son humilité et son esprit de pénitence rendaient son âme plus pure que le cristal ; ses actions étaient des actions divines, ses paroles l'expression de la simplicité et de la sagesse même. Ce n'était pas une vaine vision que celle d'Arbor, préfet de Rome, dont Martin avait guéri la fille, devenue religieuse depuis lors, et qui vit un jour, pendant la célébration du saint Sacrifice, des rayons émanant des mains étendues du prélat, qui étaient comme parsemées de perles.

Enfin le temps de l'éternelle récompense arriva. Martin tomba malade dans une visite qu'il faisait à Candé, la paroisse la plus éloignée de son diocèse ; il perdit subitement toutes ses forces. Ses disciples en larmes l'entouraient en disant : « Père, pourquoi nous abandonnez-vous ? à qui laisserez-vous vos enfants désolés ? Des loups furieux dévasteront votre bercail ! » Martin répondit en priant : « Seigneur, si je suis encore nécessaire à votre peuple, je ne refuse pas le travail ; que votre volonté soit faite ! » C'est dans ces sentiments que le saint mourut, le 11 novembre 397 ou 400, sur un sac couvert de cendres. Les habitants de Poitiers et de Tours se disputèrent la possession de son corps. « Il est à nous, disaient ceux-là, car c'est parmi nous qu'il fut d'abord abbé ; vous l'avez eu comme évêque. — Il nous appartient, disaient ceux-ci, car c'est chez nous qu'il a été sacré évêque (1). » Tours l'emporta.

Lorsque le cortége s'approcha de la ville tous les habitants et ceux des environs accoururent au-devant de lui ; deux mille moines et autant de religieuses assistèrent aux obsèques solennelles. Briccius, successeur de S. Martin (2), fit ériger une chapelle sur la tombe du saint ; Perpétuus, évêque de Tours († 490), construisit en place une belle basilique (3). Le célèbre S. Éloi (4) fit un reliquaire couvert d'épaisses plaques d'or et parsemé des pierres les plus précieuses, destiné à recevoir les ossements du pontife ; une foule de donations et de présents de toute nature enrichirent le tombeau de S. Martin, que Louis XI fit entourer d'une grille d'argent pesant 6776 marcs. Les pèlerinages qu'on fit à son tombeau, où s'accomplissaient une foule de guérisons et de miracles incontestables, acquirent la même célébrité que les pèlerinages de Jérusalem et de Rome. Le jour de S. Martin fut solennellement fêté dans l'Occident et surtout en France. A dater du cinquième siècle on érigea de tous côtés des églises en son honneur, et tous les martyrologes proclamèrent sa gloire. Les rois de France considérèrent toujours

(1) Greg. Turon., *Hist. Franc.*, I, 43.
(2) Id., *ibid.*, II, 1.
(3) Id., *ibid.*, II, 14 ; X, 31.
(4) *Voy.* Éloi (S.).

S. Martin comme un de leurs patrons et comme un des protecteurs de la France ; ils se servirent du voile qui couvrait sa tombe comme d'une bannière sacrée et tinrent à honneur d'être comptés parmi les chanoines de Saint-Martin.

Les huguenots furent d'un avis contraire (1); ils pillèrent l'église de S. Martin et brûlèrent ses reliques (2).

SCHRÖDL.

MARTINUS BRACARENSIS. *Voyez* CAPITULAIRES DES ÉVÊQUES.

MARTYRS (μάρτυρ, témoin). On nomma martyrs, dans la langue de l'Église, dès les temps les plus anciens, les Chrétiens qui, durant les persécutions religieuses, souffrirent la mort pour la foi ou qui rendirent témoignage de leur foi en supportant des supplices, la prison ou l'exil (3). Quand on songe à la cruauté des persécutions païennes et à l'intention qu'elles avaient d'anéantir totalement le Christianisme; quand on se représente les supplices et les tortures auxquels les persécutés étaient condamnés et qui dépassent ce que l'histoire de la tyrannie peut offrir de plus horrible ; quand on se rappelle en même temps la fermeté de conviction, la confiance inébranlable et la sérénité avec lesquelles ces héroïques victimes combattirent pour la foi, sans qu'il y eût dans leur courage ni orgueil humain, ni résignation stoïque, on ne peut méconnaître que non-seulement les martyrs doivent être estimés les plus grands des héros qui aient paru dans l'histoire, mais encore que la rapide propagation du Christianisme descendit surtout de leur invincible courage, et que rien n'est plus fondé et plus juste que le culte que, dès l'origine, on leur consacra dans toute la chrétienté.

Lorsqu'on pouvait les visiter dans leurs prisons, c'était aux diacres à les servir ; on baisait leurs chaînes et leurs plaies ; on cherchait la force dans leurs paroles et leurs exemples ; leur intervention adoucissait les châtiments infligés aux pénitents (1). Ce culte devenait encore plus marqué après leur mort : on en célébrait solennellement l'anniversaire, on offrait le saint Sacrifice sur leurs tombeaux, on faisait mémoire d'eux dans les prières de l'Église, on chantait des hymnes en leur honneur, on proclamait leurs noms, on lisait au peuple l'histoire de leurs souffrances (2). Bientôt on éleva des chapelles et des églises sur leurs tombeaux (*martyria*), on vénéra leurs restes mortels (3), et les orateurs sacrés les plus célèbres prononcèrent à l'envi leur oraison funèbre. Le nom des martyrs les plus illustres se trouve dans les martyrologes de l'Église.

LÜFT.

MARTYRS (LES DIX MILLE). Le Martyrologe romain fait deux fois mention des souffrances des dix mille martyrs : au 18 mars : *Nicomediæ sanctorum decem millium martyrum qui pro Christi confessione gladio percussi sunt*, et au 22 juin : *In monte Ararath passio sanctorum martyrum decem millium crucifixorum.*

I. Sauf la mention du Martyrologe romain, il n'est question nulle part des premiers dans les documents de l'Église latine ; mais, comme il en est question dans un ancien ménologe grec traduit en latin par le cardinal Sirleti et publié par Canisius, lequel ménologe donne Nicomédie pour lieu de leur

(1) *Voy.* HUGUENOTS.

(2) *Voir* Sulp. Sév., *Opp.*, edit. Hieron. de Prato, Veronæ, 1754. *Paulini* (*Nolani?*) *l. VI de Vita S. Martini.* Gregor. Tur., l. IV, *Mir. S. Martini;* Venant. Fortunat., l. IV, *Vit. S. Martini;* Tillemont, *Mém.*, t. X, p. 309-357, et p. 771-787.

(3) *Voy.* CONFESSEURS.

(1) *Voy.* LAPSI.

(2) *Voy.* ACTES DES MARTYRS.

(3) *Voy.* RELIQUES.

martyre, on peut difficilement mettre en doute que dans ces dix mille martyrs on honore une partie de ceux qui perdirent de diverses manières la vie à Nicomédie en 303, au commencement de la persécution de Dioclétien (1). D'après le récit de deux contemporains, Eusèbe (2) et Lactance (3), concernant les cruautés commises à cette époque à Nicomédie, on ne peut trouver le chiffre dix mille exagéré (4).

II. Les dix mille martyrs crucifiés sur le mont Ararat obtinrent une plus grande célébrité et furent honorés dans presque tout l'Occident; on construisit beaucoup d'églises sous leur invocation; d'anciens missels ont une messe propre et une séquence le jour de leur fête, et à Vienne, à Rome, à Prague, etc., etc., on conserve des reliques sous leur nom. Les actes de leur martyre, assez étendus et assez circonstanciés, mais qui ne sont rien moins qu'authentiques, doivent, d'après l'inscription et l'introduction, avoir été traduits du grec en latin par Anastase (quelques manuscrits portent, à tort sans doute, Athanase); mais la différence du style de ces actes avec celui des véritables œuvres d'Anastase est telle qu'elle suffit pour motiver le doute.

Il faut remarquer d'ailleurs que, dans les divers manuscrits existants, le nombre des martyrs n'est pas toujours le même; les uns parlent de 1480, celui du Vatican parle d'abord de 1400, puis toujours de 10,000; la plupart présentent ce dernier chiffre, et les actes qui placent ces martyrs entre la 40e et la 50e année du second siècle s'accordent pour raconter ce qui suit.

Au temps des empereurs Adrien et Antonin, deux peuples syriaques, les Gadaréniens et les Euphratésiens, se révoltèrent contre les Romains. Les empereurs, irrités, marchèrent contre les rebelles avec une troupe de 9,000 hommes (Surius dit 16,000); mais, les révoltés ayant réuni une armée de 100,000 hommes, les deux empereurs, en se trouvant en face d'une multitude aussi considérable et aussi inattendue, perdirent courage, et avant de livrer bataille ils s'enfuirent avec sept hommes armés (Surius dit sept mille). Les neuf mille restants, après avoir inutilement sacrifié aux dieux, étaient au moment de prendre également la fuite, lorsqu'un ange du Seigneur leur apparut sous la forme d'un adolescent, qui les engagea à invoquer le vrai Dieu, à croire en J.-C., à avoir confiance en lui et à livrer bataille. Les Romains, convaincus par cette apparition, plaçant leur espoir en J.-C., livrèrent bataille, remportèrent une victoire complète, et furent conduits par l'ange sur le sommet du mont Ararat (1), éloigné de 500 stades (douze milles et demi allemands) d'Alexandrie de Syrie; là, assisté par sept autres envoyés du ciel, l'ange les instruisit plus à fond et leur prédit leur destinée. Les empereurs, apprenant que toute leur armée était devenue chrétienne, furent singulièrement abattus par cette nouvelle. Ils réunirent cinq rois voisins, Sapor, Maxime, Adrien, Tibérien et Maximien (le dernier est aussi nommé empereur ou *César* dans les actes), avec leurs armées, autour d'Alexandrie, firent appeler devant eux les néophytes du mont Ararat, auxquels une voix du ciel avait promis la grâce de la persévérance, et leur ordonnèrent d'apostasier. Mais ceux-ci confessèrent courageusement leur foi et se déclarèrent prêts à partager les souffrances du Christ. Alors toute l'armée, entourant les empereurs, et formant plus de cent mille hommes, demanda à grands cris

(1) *Voy.* DIOCLÉTIEN.
(2) *Hist. ecclés.*, VIII, c. 6.
(3) *De Morte persecut.*, c. 10.
(4) Cf. Boll., t. II Mart., fol. 617.

(1) *Voy.* ARARAT.

la mort de ces rebelles : *Tollantur hi de medio cum suis præstigiis.* L'empereur Adrien ordonna qu'ils fussent lapidés, mais les pierres rejaillirent contre ceux qui les lançaient; Antonin ordonna de les flageller, mais, à la prière des Chrétiens, la terre trembla et les mains qui s'élevaient contre eux se desséchèrent. A la vue de ces miracles un maître des milices, *magister militum*, de l'armée de Maximien, nommé Théodore, s'unit, avec les mille hommes qu'il commandait, aux neuf mille confesseurs, et compléta ainsi leur nombre de dix mille. Après diverses tentatives inutiles pour séduire ces courageux athlètes du Christ, Maximien ordonna de les conduire, pieds nus, sur un espace de 30 stades (3/4 de mille allem.) couvert de clous de fer triangulaires et pointus, que des anges, envoyés de Dieu, serrèrent les uns contre les autres pour empêcher qu'ils ne pussent blesser les pieds des confesseurs. Alors ils furent couronnés d'épines, en mémoire de la Passion du Sauveur, leurs flancs furent percés de roseaux pointus ; on les traîna, en les frappant de verges et les chargeant d'outrages, à travers la ville, on les ramena au palais, où les empereurs les reçurent en les saluant par dérision : *Avete, reges Judæorum.* Cependant les martyrs, recueillant dans leurs mains le sang qui coulait de leurs blessures, s'en couvrirent la tête et le corps en disant : *Fiat nobis hic sanguis mysterium Baptismatis in remissionem peccatorum*, et ils entendirent une voix du ciel leur disant : *Sicut petistis, ita contingat vobis.* Les païens crurent entendre les bruits d'un tremblement de terre et le roulement du tonnerre. Enfin les courageux confesseurs furent, à la demande de Sapor, condamnés à être crucifiés, et en effet deux mille hommes armés les conduisirent sur le mont Ararat, où ils furent mis en croix. Vers la sixième heure il s'éleva un tel tremblement de terre que les rochers se fendirent, que le sol s'entr'ouvrit. Les crucifiés demandèrent pour tous ceux qui se souviendraient d'eux, en honorant Dieu dans le jeûne et dans le silence, qu'ils fussent préservés de tout mal et enrichis de tous les biens ; une voix du ciel leur annonça qu'ils étaient exaucés.

Lorsqu'à la neuvième heure les crucifiés rendirent le dernier soupir, le ciel s'ouvrit, une grande lumière se répandit sur leurs corps ; un nouveau tremblement de terre fit tomber les corps du haut des croix, et les anges se mirent immédiatement à les ensevelir. Outre Théodore les actes nomment : Achate (Acatius ou Acacius), *primicerius*, et son frère Eliades, *dux;* Cartérius, *campi ductor ;* Pharétrius, *campi ductor;* Minas, *signifer;* Speusippe, *comes*, etc. D'après des suppléments ajoutés plus tard en Espagne, la plupart de ces martyrs auraient été Espagnols (ce qui est évidemment contraire aux actes); ils auraient été instruits dans la foi par le saint évêque Hermélaus et baptisés en Espagne ; Hermélaus les aurait accompagnés en Arménie et aurait souffert le martyre avec eux.

Nous avons cru devoir donner un extrait de ces actes des dix mille martyrs pour qu'on pût en juger (car ils sont très-rares), vu que non-seulement leur authenticité est mise en question, mais encore que le fait historique qui leur sert de base soulève plus d'un doute.

Quant à la non-authenticité elle saute aux yeux ; car, abstraction faite : 1° des voix du ciel et des anges qui y apparaissent ; 2° d'expressions dures et recherchées qu'on attribue aux confesseurs, par exemple, quand on fait dire à Antonin par Speusippe : *Vir inique, manducans panem suspendii et bibens calicem infidiæ;* 3° du nombre exagéré des crucifiés ; 4° de la grande ressemblance, on dirait de l'identité des souffrances de ces martyrs avec

la Passion du Sauveur, etc., etc. (1), les absurdités manifestes et les bévues historiques et géographiques qui pullulent suffiraient pour leur ôter tout caractère authentique. Il faut compter parmi ces absurdités et ces bévues :

a. Le fait d'un gouvernement simultané et d'une campagne entreprise en commun par Adrien et Antonin. Sans doute Adrien adopta ce dernier un an avant sa mort, le nomma César et son successeur; mais il était alors malade d'une hydropisie et incapable d'entreprendre une expédition lointaine en Orient;

b. Le fait de deux peuples en révolte, dont l'un situé aux frontières septentrionales, l'autre aux frontières méridionales de Syrie, tous deux par conséquent séparés par toute la Syrie et ne pouvant se réunir pour une opération commune;

c. L'indication erronée de la distance de l'Ararat à Alexandrie, ou la confusion de l'Ararat et du Taurus;

d. Le récit de la campagne entreprise contre un ennemi si puissant avec neuf mille hommes seulement, la fuite équivoque des empereurs et leur lâcheté, quand ils avaient une armée de cent mille hommes à leur disposition;

e. Le fait d'une si éclatante victoire remportée par une poignée d'hommes sur une masse ennemie aussi énorme, qui est resté inconnu au monde entier, dont aucun historien n'a jamais rien dit, tandis que les historiens romains ont su raconter une victoire analogue de la légion Fulminante, etc.

Si ces erreurs, pour ne pas dire ces faussetés, établissent évidemment la non-authenticité des actes des dix mille martyrs, des additions postérieures et des ornements légendaires, et leur invraisemblance par rapport à la plupart des circonstances, — il reste une seconde question, beaucoup plus difficile à résoudre, savoir : Qu'y a-t-il de vrai dans ces actes? Quel est le fondement historique, s'il y en a un, de la légende?

Beaucoup de savants, qui, en même temps qu'ils sont pleins de vénération pour les saints, sont convaincus qu'il ne faut jamais altérer la vérité par de vaines fictions, doutent de la base historique de la légende, s'ils ne la rejettent pas complétement.

Déjà, vers la fin du quatorzième siècle, Radulphe de Rivo ou de Bréda, doyen de Tongres († 1403), dit à ce sujet : *De decem millibus martyrum, quæ (fabulose dicam donec aliud videro) finguntur omnia genera Passionis Christi perpessi fuisse in monte Ararath, prope Alexandriam, nec ipsorum passio in aliquo Martyrologio authentico annotatur, nec ipsorum diem Romæ in aliquo kalendario potui reperire* (1). »

Radulphe nous donne en même temps la certitude que, de son temps, aucune des nombreuses églises de Rome n'avait encore introduit les dix mille martyrs dans son calendrier, et qu'aucun exemplaire du Martyrologe d'Usuard, dont on se servait alors, ne parlait de ces saints. Le cardinal Baronius, chargé de la rédaction du Martyrologe romain par Grégoire XIII, entreprit de défendre contre Radulphe l'existence des dix mille martyrs admis dans le Martyrologe de Rome. Dans les observations qu'il ajouta à la nouvelle édition de ce martyrologe il reprocha à un auteur aussi savant et aussi grave (*gravi*) que Radulphe d'avoir méprisé un pareil document; mais ce reproche tombe à faux, car à l'époque de Radulphe il n'y avait pas encore de Mar-

(1) Toutes choses qui ne suffiraient pas en elles-mêmes pour mettre l'authenticité de ces actes en doute. Binterim, *Memorab.*, V, 1, c. 3, § 2.

(1) *De Observ. canonum.*

tyrologe romain, et ce ne fut qu'en 1498 que le Frère Augustin Bellinus fit imprimer à Venise le Martyrologe d'Usuard, qui s'était augmenté de tous côtés, sous le titre de *Martyrologium secundum usum Curiæ Romanæ*. — Bellarmin en appelle, pour constater l'existence des crucifiés de l'Ararat, au Martyrologe de Bède, à un ménologe grec et à quelques autres; mais les savants continuateurs de l'œuvre de Bollandus, après de nouvelles recherches sur la question, se rattachent à l'opinion de Radulphe de Tongres, et non-seulement prétendent que les preuves de Baronius sont sans force, mais appuient leur opinion relative à l'invention de la légende des dix mille martyrs sur des motifs solides. Ils disent :

1° Que, malgré toutes les recherches, on ne peut trouver la moindre trace des dix mille martyrs dans les *mènes* ou *synaxares* des Grecs et des Arabes, des Coptes et des Éthiopiens, ou dans d'autres œuvres historiques grecques, même dans celles qui n'ont pas peur des fables; l'exemplaire grec dont on a dû tirer la traduction latine de la légende n'a pu être découvert ;

2° Qu'on ne trouve rien de positif chez les Arméniens, dont le pays a dû être le théâtre de l'événement, qui trahisse la moindre connaissance de l'existence de ces martyrs, avant que cette connaissance leur fût parvenue par les Latins au douzième ou au treizième siècle; d'où il faut conclure que l'Occident seul a d'abord connu ces martyrs ;

3° Qu'en Occident même il n'est fait mention des dix mille martyrs ni dans le véritable Martyrologe de Bède, ni dans les additions qu'y a faites Florus, ni dans les martyrologes d'Ado (Bénédictin et archevêque de Vienne, † 875), d'Usuard, de Rhaban, de Notker ou de qui que ce soit au onzième siècle ;

4° Que la mention la plus sûre et la plus ancienne des dix mille martyrs ne remonte qu'à *Pierre de Natalibus*, vers 1370 (*plebanus Ecclesiæ SS. Apost. Venetiis, et postea episcopus Equilinus*), *lib.* 5 *Catalogi, cap.* 137, qu'ont suivi plus tard les rédacteurs de martyrologes Grévénius, Canisius, Molanus, l'Augustin Bellinus, etc., etc. ;

5° Que si d'une part il y a absence absolue de témoignages historiques, d'autre part les actes renferment une telle masse d'invraisemblances que non-seulement ils ont besoin d'être corrigés, comme le pense Baronius, mais qu'ils ne sont pas susceptibles de correction, et qu'ils portent les marques indélébiles de la fiction. C'est en se fondant sur ces motifs que Henschen et Papebrock ont mis plus qu'en doute l'existence des dix mille martyrs.

Toutefois les nombreuses reliques des dix mille martyrs conservées en beaucoup de localités et le culte dont ils sont l'objet soulèvent de graves difficultés.

Papebrock va au-devant de ces difficultés en rapportant la translation de ces reliques et le commencement du culte dont ils devinrent l'objet aux croisades ; ce que le Martyrologe gallican confirme en disant : *Horum nonnullorum reliquiæ postea a Christianis occiduis, in Orientem belli sacri inferendi voto profectis, maxime a Francis, in Gallias advectæ, plurimam venerationem receperunt. Unde et ex avita observatione natalis eorum variis in locis hodie annua celebritate colitur*. On sait en effet que les croisés attachaient un grand prix aux reliques et en rapportèrent une prodigieuse quantité d'Orient; il se peut que des reliques anonymes, peut-être des reliques des compagnons d'Acace, martyrisé à Byzance (1), ou d'un autre Acace mis à mort en Arménie avec d'autres fidèles,

(1) Bolland., *Act. SS.*, 8 Maji.

aient été ainsi transportées en Occident et que leurs actes inconnus aient été remplacés par des actes fictifs, écrits originairement en grec, dans une ville de Calabre, et traduits en latin par un faussaire sous le nom du bibliothécaire Anastase. Les esprits avides de tout ce qui était aventureux et merveilleux, et plus croyants que réfléchis alors, étaient disposés à croire fermement ces inventions, d'autant plus que les porteurs de reliques y trouvaient la garantie de leurs intérêts. Cette foi devait amener un culte analogue, précisément parce que, suivant la légende, l'intervention des saints promettait de grandes grâces et toutes les faveurs du Ciel à ceux qui honoraient ces saints. Le culte des dix mille martyrs et celui des reliques vénérées sous leur nom ne prouvent donc pas leur existence, et les difficultés soulevées par là tombent d'elles-mêmes.

Remarquons toutefois que tous ces raisonnements sont des conjectures, que les preuves des Bollandistes contre les dix mille martyrs sont purement négatives, et qu'on ne peut en induire absolument que les actes authentiques n'ont pu exister ou avoir été cachés. On a, il est vrai, de la peine à comprendre comment un fait aussi notable que le crucifiement de toute une armée composée de dix mille hommes n'aurait été mentionné par aucun ancien écrivain, s'il avait jamais eu lieu, et comment, par conséquent, il n'y aurait jamais eu des actes authentiques à ce sujet. Mais faut-il donc, pour que la légende, évidemment sans authenticité, ait un fond historique, que ce soient précisément des soldats, dix mille soldats, et dans les circonstances indiquées, qui aient subi le martyre dont il est question ? Peut-être que des actes plus anciens finiraient par faire connaître ce qu'il y a de vrai dans cette narration fabuleuse.

Dans tous les cas, quels que soient les secours nombreux dont les Bollandistes s'étaient entourés, et quelque sagacité qu'ils aient acquise par une longue expérience pour juger les actes des saints, leur jugement n'est pas irréformable. Malgré la critique qu'ils ont fait paraître en 1707, les dix mille martyrs crucifiés sur le mont Ararat sont demeurés dans la nouvelle édition du Martyrologe romain, faite sous le savant Pape Benoît XIV, et y sont restés jusqu'à nos jours. Quoique ce ne soit pas une preuve de l'existence de ces martyrs, cela indique au moins que la démonstration des Bollandistes n'a pas paru convaincante, et que le procès depuis lors abandonné par les Bollandistes n'est pas encore vidé.

Cf. Bolland., *Act. SS.*, t. IV *Junii*, fol. 175-188; Surius, t. VI, fol. 293-298, ed. ann. 1618; *Martyrol. Rom.*, edit. novissima, Ratisb., 1846.

GROSSHEUTSCHI.

MARTYRS (FÊTE DE TOUS LES), *Martyrum omnium festum.* Si de tout temps le martyre a été considéré dans l'Église catholique comme la preuve la plus éclatante de la foi et de la vertu chrétiennes; si dès la plus haute antiquité les fidèles manifestèrent leur profonde vénération pour les saints martyrs, du moins pour leurs compatriotes martyrs, en célébrant solennellement le jour de leur mort comme celui de leur vraie naissance à la vie de la gloire (1); si de bonne heure on célébra dans diverses églises la fête des martyrs qui n'avaient été primitivement vénérés que dans certaines localités, ou encore si l'on célébra en un seul et même jour, par une fête collective, plusieurs martyrs, vu que les confesseurs chrétiens étaient souvent immolés en masse, comme on le voit dans deux discours de S. Grégoire de Naziance sur quarante martyrs, dans un dis-

(1) *Voy.* MARTYRS.

cours de S. Augustin sur vingt martyrs exécutés dans divers lieux de la terre ; il était naturel qu'à la fin de la première période de l'ère chrétienne l'Église instituât une fête collective de tous les saints martyrisés dans l'univers pour leur foi ; car elle ne pouvait voir sans un sentiment de fierté et sans une ineffable reconnaissance cette foule si nombreuse de tout rang, de tout âge, de tout sexe, sortie de son sein, qui avait rendu au Christ le triple témoignage de la parole, des actions et du sacrifice volontaire de la vie.

On ne peut évaluer, même approximativement, le nombre de ces témoins de la vérité chrétienne, vu que les martyrologes ont parfois admis des chiffres incertains (par exemple les dix mille martyrs) (1), que des milliers de martyrs ne sont indiqués que vaguement et sont restés inconnus jusqu'à nos jours, même quant à leurs noms, comme le prouvent les continuelles découvertes de martyrs faites dans les catacombes (2). Ce qui est certain et avéré, c'est que le nombre en est immense et montait, dès les premiers siècles, à des millions.

Bosius estime les martyrs des trois premiers siècles à cinq millions ; Génebrard, dans sa Chronique, à plus de dix millions (3).

Une dissertation intitulée *de Paucitate Martyrum*, — *inter dissert. Cyprian. IX*, — et publiée en 1684 à Oxford par un Anglais, d'ailleurs très-savant, mais peu loyal en cette circonstance, le docteur H. Dodwell (4), a été longuement et victorieusement réfutée par le savant Bénédictin de Saint-Maur D. Ruinart, dans l'introduction à ses *Acta martyrum genuina*.

(1) *Voy.* MARTYRS (les dix mille).
(2) *Voy.* CATACOMBES.
(3) *Voir* Ferraris, *Prompta Biblioth.*, s. v. *Martyrium*, n. 34.
(4) *Voy.* DODWELL.

On trouve, sur l'existence d'une fête collective en l'honneur de ces innombrables troupes de martyrs d'Orient, des indications dans l'ouvrage de S. Chrysostome, *Contra Judæos* (1). Le même Père en parle clairement dans son homélie sur l'octave de la Pentecôte, intitulée : *Laudatio SS. omnium qui martyrium toto terrarum orbe sunt passi* (2).

Ainsi, dès le quatrième siècle, il y avait, durant l'octave de la Pentecôte, chez les Grecs, une fête de tous les martyrs, et Léon Allatius en donne aussi plusieurs preuves tirées des écrivains grecs (3). On présume l'existence d'une fête analogue dans l'Église latine dès avant Léon Ier, car plusieurs oraisons et préfaces du Sacramentaire de S. Léon semblent y faire allusion ; seulement on n'en peut pas tirer une conséquence certaine, pas plus que des motifs allégués par D. Martène, tome IV *Anecdot.*

Ce n'est que sous le Pape Boniface IV (608-615) qu'on voit paraître officiellement une fête de ce genre, ce Pape ayant fait, le 13 mai, en l'honneur de la sainte Vierge et de tous les martyrs, la dédicace du Panthéon, bâti par Marc Agrippa et livré par l'empereur Phocas au culte chrétien, et ayant ordonné qu'elle serait célébrée à l'avenir le même jour dans toute l'Église. Plus tard Grégoire III ou IV transforma cette fête en celle de tous les saints (4), qu'il fixa au 1er novembre. Depuis lors il n'y a plus de fête de tous les martyrs en Occident. Seulement, en 1772, on associa la mémoire de tous les saints martyrs à la fête de S. Étienne, et il était naturel, en effet, d'unir la mémoire de tous les héros chrétiens à

(1) L. IV. *Opp.*, t. I, p. 650.
(2) *Opp*, t. II, p. 711-716.
(3) *De Hebd. et dominic. Græcorum*, c. 31.
(4) *Voy.* TOUSSAINT.

celle du premier martyr, leur chef (1).

Dans beaucoup de diocèses les antiennes, versets et l'oraison *Deus, qui nos annua omn... commemoratione, etc.*, du commun des martyrs, sont prescrits *in utrisque vesperis, et laudibus, et missa festi S. Stephani*, immédiatement après l'oraison de la fête, pour la *commemoratio omn. SS. martyr.*, qui y est intercalée. Les *S. R. C. Decreta authentica*, Leodii, 1851, renferment une oraison propre, *ex decreto Pii PP. VI*, 18 *maji* 1798, *pro aliquibus locis*.

Cf. Bintérim, *Memorab.*, V, 1, p. 486-489; Nickel, *Fêtes des Saints*, t. II, *introd.*; Schmith, *de Hod. statu Eccles. Græc.*, p. 19; Benedict. XIV, *de Festis in diœc. Bonon.*; Opp., t. XIII; Butler, *Vies des Pères*, t. XVI, 1er nov.

GROSSHEUTSCHI.

MARTYRS (LES QUARANTE). Nous avons sur le martyre de ces témoins de la foi des homélies de plusieurs Pères, notamment une homélie de S. Basile, dans laquelle ont puisé S. Grégoire de Nysse, S. Éphrem et S. Gaudence de Brixen. Les actes de ces martyrs, qui se trouvent dans les Bollandistes au 10 mars, sont d'une origine postérieure, toutefois assez anciens et assez respectables pour éclaircir et compléter l'homélie de S. Basile. L'un de ces actes est d'un auteur anonyme, l'autre est une traduction du grec en latin, donnée par Jean Diacre, le biographe des archevêques de Naples jusqu'en son temps (il finit avec l'archevêque Athanase, † 872). La fête de ces martyrs se répandit peu après leur mort dans tout l'Orient, et se propagea en Occident par S. Gaudence, évêque de Brescia (2), qui rapporta de son voyage à Jérusalem des reliques de ces martyrs, qu'il avait reçues en cadeau, à Césarée de Cappadoce, d'une religieuse, nièce de S. Basile, et en l'honneur desquelles, à son retour, il bâtit une église. Le jour de la dédicace il prononça, devant l'assemblée des évêques de la province, l'homélie sur les quarante martyrs qui existe encore. Depuis lors on construisit de divers côtés des églises sous le nom des quarante martyrs, comme on avait déjà commencé en Orient, où, aujourd'hui encore, le 9 mars, on célèbre très-solennellement leur fête, tandis qu'en Occident on en fait mémoire le 10 mars. On voit dans un passage de S. Grégoire de Nysse à quel point on vénérait les reliques des témoins sanglants de Jésus-Christ, et spécialement celles des quarante martyrs.

« Leurs corps, dit-il (c'est-à-dire ceux des quarante martyrs), ont, il est vrai, été brûlés, mais leurs cendres et leurs reliques sont tellement répandues sur la surface de la terre que presque toutes les provinces en ont reçu quelque parcelle; » et c'est ce que confirme la grande solennité qui eut lieu lors de l'invention des reliques des quarante martyrs, à Constantinople, sous le règne de l'empereur Théodose (1). S. Basile raconte, dans l'homélie que nous avons citée en commençant, ce qui suit de l'histoire de leur passion. « Durant la persécution de l'empereur Licinius (dans laquelle mourut S. Blaise, évêque de Sébaste) (2), environ vers l'an 320, quarante soldats jeunes et courageux se déclarèrent Chrétiens dans la ville de Sébaste, en Arménie, et répondirent, à toutes les promesses et à toutes les menaces par lesquelles on voulut les entraîner à l'apostasie, qu'ils aspiraient à des richesses qui dureraient plus d'un jour, à des honneurs qui fleuriraient éternellement, à des joies qui dépasseraient

(1) Marzohl et Schneller, *Liturg. sacr.*, t. IV, p. 174.
(2) *Voy.* GAUDENCE (S.).

(1) Sozom., *Hist. eccl.*, l. IX, c. 2.
(2) *Voy.* BLAISE (S.), et Bolland., 3 févr.

infiniment toutes les joies terrestres, et qu'ils ne craignaient qu'une peine, celle de l'enfer. Ils furent condamnés, exposés nus, pendant une nuit d'hiver rigoureuse, sur un étang gelé, pour y mourir de froid (il est plus probable qu'ils furent plongés dans l'étang, n'ayant que le haut du corps hors de l'eau) (1). Les soldats, remplis d'une joie divine, rejetèrent leurs vêtements, s'encouragèrent à persévérer, et dirent à Dieu : Nous sommes descendus dans l'arène à quarante ; que tous les quarante soient couronnés; car votre jeûne a sanctifié ce nombre, ainsi que le jeûne d'Élie et de Moïse. Leur prière fut exaucée; car, à la place de l'un d'entre eux, qui faillit et alla se jeter dans un bain chaud préparé pour ceux qui apostasieraient, se présenta le soldat qui veillait sur les quarante confesseurs. A la fin ils furent jetés, les uns demi-morts, les autres sans vie, sur un chariot, et de là sur un bûcher où on les brûla ; leurs cendres furent précipitées dans l'eau. La mère de l'un de ces martyrs posa elle-même son fils expirant sur la charrette, l'exhortant à persévérer. »

Schrödl.

MARTYRS SCYLLITAINS. On nomme ainsi les martyrs qui, au troisième siècle, subirent la mort à Scyllite, en Afrique, sous l'empereur Sévère. Les actes nomment Spératus, Cittinus, Donato, Vestina, Sécunda. Ils étaient douze en tout. Le proconsul Saturnin avait commencé la persécution vers l'an 200. Spératus portait, à ce qu'il semble, la parole; c'est du moins à lui que s'adresse le proconsul en lui demandant de jurer par le génie de l'empereur. « Je ne le connais pas, répondit Spératus; je ne connais que Dieu, créateur du ciel et de la terre, que je sers, ainsi que l'empereur, en tout ce qui lui est dû. » Cittinus fit également une réponse digne

(1) Boll., *Comm. præv.*, § 4.

d'un martyr. On les mit en prison. Le lendemain le proconsul chercha à ébranler les femmes, sans mieux réussir. Saturnin leur proposa un délai, qu'elles refusèrent. La réponse qu'ils firent quand on leur demanda quels livres ils estimaient le plus est remarquable. Spératus répondit : « Les quatre Évangiles, qui parlent de Notre-Seigneur Jésus-Christ, les Épîtres de l'apôtre S. Paul, et toute l'Écriture inspirée de Dieu. » Ils furent décapités tous les douze. Leurs ossements furent transportés d'abord à Carthage, et de là, en 806, à Lyon, dans l'église de Saint-Jean-Baptiste (1). Baronius attribue à l'an 202 les actes qu'il tira de trois manuscrits très-anciens. D. Ruinart trouva un manuscrit un peu différent de cette donnée dans la bibliothèque de Colbert; Mabillon découvrit un fragment dans la bibliothèque d'un couvent près de Constance. Dans les trois manuscrits les saints confesseurs sont nommés *martyres Scyllitani;* nous ne rencontrons pas leur nom dans de plus anciens auteurs. Cependant Tertullien (2) dit de Saturnin qu'il fut le premier qui persécuta les Chrétiens d'Afrique par le glaive et qu'il devint ensuite aveugle. Ado, archevêque de Vienne, qui vécut au neuvième siècle, fait mention des martyrs scyllitains (3) dans sa Chronique et son Martyrologe. Les actes cités portent tous les caractères de l'authenticité.

MARTYROLOGES (*martyrologia*). Ce sont les catalogues des saints martyrs rédigés pour servir dans l'Église suivant l'ordre des jours du mois. Dans le commencement c'étaient de simples calendriers, *calendaria martyrum*, qui indiquaient à chaque jour le nom du martyr dont on faisait mémoire; mais il était naturel qu'aux noms se rattachassent bientôt des notices biogra-

(1) Eccard, *Franc. Orient.*, II, p. 47.
(2) *Ad Scap.*, 3.
(3) *Voir* Tillemont.

phiques, et qu'on y joignît peu à peu les biographies d'autres saints qui n'avaient pas été martyrisés; d'abord des confesseurs, puis des évêques, etc. Ces livres se nomment chez les Grecs ménologes, de μήν, = mois, c'est-à-dire des registres mensuels.

Les *mènes* grecs et russes diffèrent des ménologes, quoiqu'ils aient la même étymologie et soient également des livres d'église. Ce sont, en effet, de grands livres, composés de douze pages in-folio, correspondant aux douze mois, renfermant pour chaque jour l'office des saints et les légendes et hymnes qui s'y rapportent.

Le ménologe grec le plus célèbre est celui qui fut fait d'après les ordres de l'empereur Basile le Macédonien, au neuvième siècle, et qui fut publié, en 1727, par le cardinal Annibal d'Urbin. C'est à S. Jérôme que, dans l'Église latine, on fait remonter le plus ancien martyrologe; du moins Cassiodore lui en attribue un. Mais celui qui porte encore le nom de S. Jérôme, et qui a été souvent réimprimé, par exemple dans le onzième volume de l'édition de S. Jérôme de Vallarsi, renferme des additions postérieures. Grégoire le Grand parle d'un martyrologe en usage dans l'Église de Rome; mais il est très-douteux que ce soit le même que celui de S. Jérôme. Au moyen âge ce furent notamment Bède le Vénérable, en Angleterre; Florus, Ado et Usuard, en France; Rhaban Maur et Notker de Saint-Gall, en Allemagne, qui rédigèrent des martyrologes; mais celui qui est parvenu jusqu'à nous sous le nom de Bède n'est pas authentique. Plus tard on vit paraître, pour diverses contrées et certains ordres monastiques, des martyrologes spéciaux, *martyrologia particularia.*

Le Martyrologe romain, au contraire, est *universel*, car il renferme des saints de tous les pays. Il fut édité en 1586 par Baronius, avec un savant commentaire, d'après les ordres de Grégoire XIII, et fut augmenté dans une nouvelle édition publiée par le R. P. Héribert Rosweid, Jésuite.

HÉFÉLÉ.

MARUTHAS (SAINT), évêque de Tagrit ou Maipherkat (Martyropolis), en Mésopotamie, est un des écrivains les plus célèbres de l'Église syriaque, en sa qualité d'auteur des Actes des martyrs. Il fleurit à la fin du quatrième et au commencement du cinquième siècle. Il raconte d'une manière attrayante, mais dans un style souvent trop recherché, les cruelles et longues souffrances que Sapor II fit endurer, pendant quarante ans de persécution, à l'Église de Perse. L'auteur présente, dans dix-huit histoires, les plus brillants exemples de l'héroïsme chrétien; de temps à autre il ajoute à son récit des prologues et des épilogues, dans lesquels il prend parfois un élan tout à fait poétique.

Mais Maruthas mérita qu'on conservât son nom dans l'histoire de l'Église autant par ses vertus et les services qu'il rendit que par son talent d'écrivain. Il fut honoré de l'amitié de S. Chrysostome et se distingua par son savoir, son zèle épiscopal, et par le don des miracles.

D'après les données de plusieurs écrivains syriaques, il assista, en 380, au concile de Constantinople, qui jugea Macédonius; au concile d'Antioche (383 d'après Baronius, 390 d'après Tillemont) il contribua à la condamnation des Messaliens (1). Voulant raffermir la situation de l'Église chrétienne en Perse, il entreprit, en 403, un voyage à Constantinople, auprès de l'empereur Arcade, dans l'espoir de le déterminer à agir sur le successeur de Sapor, Jezdegerd, en faveur des Chrétiens.

(1) *Voy.* MESSALIENS.

Mais l'empereur était alors impliqué dans les tristes démêlés dont S. Chrysostome fut la victime. Maruthas ne put aborder Arcade et quitta promptement Constantinople, où il revint toutefois l'année suivante, toujours en vue d'améliorer le sort des Chrétiens de Perse, en même temps que pour prendre la défense de son illustre ami. S. Chrysostome lui écrivit deux lettres du lieu de son exil; le saint patriarche parle avec éloge de son ami dans une lettre adressée à Olympias.

Théodose II, successeur d'Arcade, employa fréquemment Maruthas en qualité d'ambassadeur auprès de Jezdegerd, avec lequel il voulait contracter alliance, et dont Maruthas gagna l'estime et l'affection par ses éminentes qualités. Il parvint ainsi, malgré la haine et le fanatisme des mages, à rendre de grands services à l'Église chrétienne. Il était principalement appuyé dans ses efforts par l'évêque persan Abdas, avec lequel il délivra le fils du roi d'un démon qui l'obsédait.

Maruthas présida deux synodes à Ctésiphon, dans le but de relever la discipline qui s'était fort relâchée durant la persécution. Ces services ont rendu le nom de Maruthas cher aux Latins comme aux Grecs, aux Coptes comme aux Syriens.

Les Actes des martyrs, qu'il écrivit en syriaque, forment la première partie des *Acta SS. Martyrum orientalium et occidentalium*, publiés en 1748, à Rome, par Étienne Évode Assémani.

ZINGERLÉ.

MASIUS (ANDRÉ), né en 1516 à Lennich, près de Bruxelles, fut un des plus grands érudits et un des hommes d'État les plus remarquables du seizième siècle. Il s'adonna dans sa jeunesse à l'étude de la philosophie et du droit. Ses éminentes facultés lui procurèrent la place de secrétaire de l'évêque de Constance, Jean de Wèze. Une mission à Rome, qu'on lui confia après la mort de l'évêque, lui donna l'occasion de demeurer assez longtemps dans la ville éternelle, et il profita de ce séjour pour se fortifier dans la connaissance du syriaque.

En général Masius avait un talent remarquable pour les langues; outre plusieurs langues vivantes il possédait parfaitement le latin, le grec, l'hébreu, le chaldéen et le syriaque. Après son retour de Rome il devint conseiller du duc Guillaume de Clèves, et en 1558 il se maria. Il mourut chrétiennement à l'âge de 57 ans, en 1573.

Masius n'était pas un philosophe exclusif; il avait une immense érudition dans d'autres branches du savoir humain, à laquelle se joignait une grande sagacité; de là le caractère critique que présentent ses travaux. Aucun savant de son temps ne le surpassa dans la connaissance de l'histoire et de la géographie anciennes et dans la critique de la Bible. Tel fut le jugement qu'en portèrent Séb. Munster et Richard Simon.

Masius, à la demande d'Arias Montanus, prit part à l'édition de la Polyglotte royale d'Anvers. Il fournit la paraphrase chaldaïque des premiers prophètes, des Psaumes, de l'Ecclésiaste et du livre de Ruth; en outre il composa un lexique syriaque intitulé : *Syrorum Peculium* (Anv., 1571, in-folio); puis une *Grammaire de la Langue syriaque* (Anv., 1571 in-folio), à ajouter à la Polyglotte. Son *Commentaire sur le livre de Josué* est un chef-d'œuvre de critique biblique, d'érudition historique et philologique. On le trouve dans les *Critiques sacrés* (*Critici sacri*), Londres et Amsterdam, t. II. On fit paraître comme supplément ses *Annotationes in Deuteronomii caput* XVI *ad* XXXIV.

Masius traduisit plusieurs fragments anciens et modernes du syriaque; cette

collection se trouve dans la *Bibliothèque des Pères*, de Margarin de la Bigne, et dans les *Critiques sacrés*, deuxième édition. Ainsi il traduisit, par exemple, le *Commentarius de Paradiso, ante annos DCC a Mose Bar-Cepha Syro scriptum*, et *S. Basilii* Λειτουργίαν, Anv., 1569. Masius écrivit aussi une *Disputatio de Cœna Domini*, contre les Calvinistes, et des observations sur quelques passages de Jérémie et des Évangélistes. Il préparait des commentaires sur les livres historiques de la Bible lorsqu'il fut surpris par la mort. Dux.

MASORE, ou plutôt **MASSORE** (מְסַר, מַסוֹרְתָּא, מָסוֹרֶת, מָסוֹרָה, מָסֹרָה, *prodere, tradere*). La massore est, à proprement dire, la tradition dans le sens le plus étendu ; mais on a appliqué spécialement ce nom à un certain travail des anciens rabbins sur le texte hébreu de la Bible; on a nommé ces rabbins des *massorètes* (בַּעֲלֵי הַמָּסוֹרָה). Ils prirent principalement à tâche de fixer définitivement la forme et la prononciation du texte hébraïque de la Bible d'après les données de la tradition, qu'ils systématisèrent. Leur principal travail fut d'abord la *vocalisation* et l'*accentuation* du texte. En outre les massorètes rédigèrent une foule d'observations sur le texte hébreu de la Bible, premièrement se rapportant au fait même de l'existence de ce texte, secondement consistant en corrections de ce même texte.

A. Aux observations de la première espèce se rapportent :

1° Les *Ittur Sopherim*, עטור סופרים (1), les *Tikkun Sopherim*, תקון סופרים (2), et les *points extraordinaires* (*puncta extraordinaria*, נקוד על־), qui la plupart se trouvent déjà dans le Talmud, d'où les massorètes les ont tirés (1) ;

2° Les *lettres extraordinaires*, notamment celles qu'on appelle *literæ majusculæ, minusculæ, suspensæ, inversæ*, dont le Talmud fait aussi partiellement mention.

Ainsi la massore fait sur la première lettre de la Bible, le ב de בְּרֵאשִׁית, l'observation : ב׳ רבתי, et sur le ה de בְּהִבָּרְאָם, de la Genèse, 1, 4, l'observation : ה׳ זעיר׳. Ces lettres reviennent si souvent que les massorètes purent former tout un *alphabetum ex literis majusculis*, א״ב מאותיות גדולות, et un *alphabetum ex literis minusculis*, א״ב מאותיות קטנות, qui devient parfois même double et triple. A propos du נ de בנסע, Nombres, 10, 35, la massore remarque : נון הפוכה (*nun inversum*), et écrit d'après cela בְּנְסֹעַ, en ajoutant que cette manière d'écrire a lieu dans neuf passages, qu'elle cite comme exemples (2).

Elle remarque, à propos de נ׳ן, de מנשה, Juges, 18, 30 : נון תלויה (*nun suspensum*), et ainsi de suite pour beaucoup d'autres endroits, n'indiquant que le fait, sans rien dire des causes (3).

(1) C'est-à-dire ornement de langage; c'est une sorte d'inversion.

(2) C'est-à-dire rectification des scribes. Ce sont 13 textes révisés par convenance, dans des termes autres que ceux que le sens véritable parait exiger ; par exemple, אברהם עודנו עמד לפני יי״, Genèse, 18, 22. « Et Abraham se tint encore devant Dieu. » Le sens semblerait exiger : « Et Dieu se mit encore devant Abraham, » ויי״ עודנו עמד על אברהם; mais ce tour de phrase eût péché contre les convenances. (*Note du traducteur.*)

(1) Cf. *Revue trim. de Tubingue*, ann. 1848, p. 601 sq.

(2) Cf. cependant Norzi, *Minchat Schaï*, sur cet endroit.

(3) Il y a encore un troisième terme dont l'article du savant D[r] Welte ne fait pas mention; c'est celui de מקרא סופרים, *pronon-*

3° Le nombre des chapitres (*paraschot*, *sedarim*), des versets, des mots, des lettres de chaque livre, l'indication des passages qui les partagent en deux. Ainsi, par exemple, quant au Pentateuque, elle remarque qu'il a 5845 versets, 290 paraschot ouverts, 379 fermés, et que le passage du Lévitique, 8, 8, וישם עליו את החשן וגו, le partage en deux. Une grande partie de ces indications se trouve déjà dans le Talmud. Les massorètes ne les ont pas simplement adoptées, mais ils les ont développées, et en cas de besoin justifiées. Les talmudistes ne paraissent pas avoir pensé à l'énumération des mots et des lettres.

4° Diverses propriétés de certains versets.

Par exemple elle remarque, quant à la Genèse, 4, 8, כ״ת פסוקי פסקי באמצע פסוק, c'est-à-dire que 28 versets finissent au milieu du verset, de sorte qu'à la seconde moitié du verset commence un sens nouveau.

A propos d'Exode, 32, 8, elle remarque : ב׳ פסו׳ ישהון סמ״ך בתו״, c'est-à-dire qu'il y a dans le Pentateuque deux versets qui commencent par ס (1). Il est dit, à propos de Nombres, 29, 37 : ב״ פסו׳ בתו׳ יוסוף כל תביתהון מ״ם, c'est-à-dire qu'il y a dans le Pentateuque deux versets dont tous les mots se terminent par un ם. Au verset 5, chapitre 29 de l'Exode, il est remarqué : ג׳ פסו׳ אית בהו׳ ג׳ את דדג״ ואת, c'est-à-dire qu'il y a trois versets dans lesquels se trouve trois fois את et trois fois ואת.

A propos de Nombres, 36, 8, il est remarqué : ג׳ פסו׳ אית בהון פ״ח אתון, c'est-à-dire qu'il y a trois versets dont chacun a 88 lettres.

A propos de Jérémie, 21, 7, il est remarqué : אית בפסו׳ מ״ב מלין ואנון ק״ס אתין, c'est-à-dire que ce verset renferme 42 mots et 160 lettres.

5° Des observations sur certaines liaisons de mots ; par exemple elle remarque, quant au mot לְקוֹל, Genèse, 16, 2 : שמיעה לקול י״ז, c'est-à-dire que שמע est construit dix-sept fois avec לקול. Au verset 21 du chap. 18 d'Ézéchiel elle remarque : ח״ פסו׳ אית בהו׳ חטאה ועשיוה, c'est-à-dire que חטאה est construit dans 8 versets avec עשה.

6° Des observations sur la signification de certains mots qui sont à considérer au point de vue de l'exégèse. Ainsi au sujet de רֹעָה, Genèse, 29, 9, il est remarqué : ג׳ בג׳ ליש״, c'est-à-dire que רֹעָה se trouve trois fois dans trois sens différents. Les deux autres passages sont : Is., 24, 19, et Prov., 25, 19. Au sujet de וַיָּגֶל, Genèse, 29, 10, il est dit : ב׳ בתרי ליש׳, c'est-à-dire que ce mot se présente deux fois, mais dans deux sens différents. L'autre passage est Ps. 16, 9. A propos de כָּאֲרִי, Ps. 22, 17, il est dit : ב״ קמצין בתרי ליש״, c'est-à-dire que כארו, avec le kamez sous le kaph, se présente deux fois dans deux sens différents. L'autre passage est Is., 38, 13, où il signifie « comme un lion, » ce qui n'aurait pas de sens dans le passage du psaume.

7° Enfin une foule d'observations

ciation adoptée par les scribes. On entend par là la suppression des lettres *quiescentes* après les voyelles, comme par exemple בָּרָא, *bara*, qui se lit comme s'il y avait בָּארָא ; ou bien le changement de voyelles par suite d'une pause, comme אָרֶץ, בָּגֶד pour אֶרֶץ, בֶּגֶד, מִצְרָיִם pour מִצְרַיִם. (*Note du traducteur.*)

(1) Outre *Exode*, 32, 8, *Nombres*, 16, 19.

grammaticales sur des voyelles, des accents, des signes diacritiques, des mots pleins ou défectueux, observations qui se trouvent souvent dans les éditions ordinaires de la Bible.

B. Les *corrections* massorétiques sont surtout les leçons qui sont connues sous le nom de *kéri,* קרי, et qui s'écartent du texte écrit, *kétib,* כתיב.

Elles sont, la plupart, d'une nature critique et exégétique, quelques-unes grammaticales et orthographiques, et se rapportent :

a. A des changements de lettres, comme quand, dans III Rois, 12, 33, en place du kétib מלבד il y a le kéri מִלִּבּוֹ, ou quand, dans Ézéch., 25, 7, en place du kétib לבג il y a le kéri לְבַז;

b. A des transpositions de lettres, comme quand, dans III Rois, 7, 45, au lieu du kétib האהל il y a le kéri הָאֵלֶּה, ou dans Prov., 23, 26, en place du kétib תרצנה il y a le kéri תִּצֹּרְנָה;

c. Au remplacement de lettres qui manquent, au retranchement de lettres superflues, comme dans Amos, 8, 8, où, en place du kétib נשקה, il y a le kéri נִשְׁקְעָה; dans Jos., 8, 12, où, en place du kétib לעיר, il y a le kéri לָעָי;

d. A des séparations défectueuses de mots qu'elles corrigent, comme quand, au Ps. 123, 4, dans le kétib il y a לגאיונים, dans le kéri לְגַאֵי יוֹנִים; ou, au Ps. 55, 16, dans le kétib ישימות, dans le kéri יַשִּׁי מָוֶת;

e. A des kéris grammaticaux ; ainsi il y a fréquemment, dans le Pentateuque, הִיא pour הוא et נַעֲרָה pour נַעַר;

f. A des kéris orthographiques, comme dans Ézéch., 27, 15, וְהָבְנִים pour והובנים, et II Paral., 8, 18, אֳנִיּוֹת pour אוניות;

g. A des kéris euphémiques, par exemple : IV Rois, 18, 27, מֵימֵי רַגְלֵיהֶם en place de שיניהם, et טְחֹרִים pour עפלים, dans I Rois, 5, 6, 9, 12.

On sait que le nombre des kéris de ce genre est très-considérable ; mais ils ne sont notés dans aucun manuscrit et dans aucune édition. Sous ce rapport ni les manuscrits ni les éditions ne sont d'accord, ce qui provient probablement de ce que la massore se forma peu à peu et plutôt encore de la négligence des copistes.

Outre ces kéris il faut mentionner encore les *conjectures massorétiques*, connues sous le nom de סְבִירִין. Les massorètes placent, à la marge de certains versets qui s'écartent de la construction ordinaire et de l'analogie grammaticale, la version qu'ils pensent être le texte vrai. Ainsi la massore remarque à הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא, Genèse, 19, 22 : ג״ סבירין יצאה, c'est-à-dire qu'il faut probablement lire, dans trois endroits, יָצְאָה en place de יָצָא; les deux autres endroits sont: Jér., 48, 45; Dan., 8, 9. A שֻׁב מִצְרָיִם, Exode, 4, 19, la petite massore remarque : ה״ סבירין מצרימה, c'est-à-dire que, dans cinq passages, en place de מִצְרַיִם il faut lire מִצְרַיְמָה; la grande massore, en revanche, reprend l'observation avec ו en place de ה, et cite, outre Exode, 4, 19, cinq autres passages où il faut présumer מצרימה en place de מצרים, savoir : Genèse, 37, 36; 43, 15; Deut., 28, 68; Jos., 24, 5; I Rois, 12, 8.

Comme corrections massorétiques on rencontre souvent aussi les *kéri velo kétib,* קרי ולא כתיב, et les *kétib velo kéri,* כתיב ולא קרי, que cependant on trouve déjà en partie dans le Talmud (1),

(1) *Nédarim*, fol. 37 *b*, 38 *a*.

et qui, par conséquent, remontent encore plus haut. Dans le premier cas il s'agit de mots qui doivent être lus quoiqu'ils ne soient pas dans le texte : le texte a alors un espace vide, que remplissent les voyelles du mot qu'il faut lire : le mot est placé à la marge ; dans le second cas il s'agit de mots qui ne doivent pas être lus quoiqu'ils se trouvent dans le texte ; ils sont, pour ce motif, privés de points voyelles, quoique le reste soit vocalisé, et ils sont reconnaissables par là. Ainsi, par exemple, la massore, aux mots אֵלַי, Ruth, 3, 5, אֵלַי, Ruth, 3, 17, בָּאִים, Jérém., 31, 38, remarque expressément : קרי ולא כתיב, et, à l'inverse, aux mots ידין, Jérém. 51, 3, חמש, Ézéch., 48, 16, elle dit : כתיב ולא קרי.

On peut plus facilement induire l'*époque* à laquelle *naquit* la massore de son contenu et de ses rapports avec le Talmud que de ce que les rabbins disent à ce sujet. Ils ne sont pas d'accord entre eux, et une partie de leurs données sont évidemment inexactes. Quelques-uns désignent la massore par l'expression הלכה למשה מסיני, comme une œuvre provenant de Moïse (1); d'autres la considèrent comme un des nombreux travaux d'Esdras, notamment Juda Lévita (הַלֵּוִי), dans le livre Cosri (2), et plus tard Élias Lévita (3), dans le Massoreth Hammassoreth, dont l'opinion a été adoptée par plusieurs savants chrétiens, tels que Buxtorf, Bartolocci, Wolf ; d'autres enfin l'estiment l'œuvre des savants de Tibériade, après la clôture du Talmud, comme Aben-Esra dans son Zachut, et beaucoup d'autres après lui.

Les deux premières opinions sont insoutenables, et la dernière mérite évidemment la préférence, en tant qu'elle ne prétend pas rapporter tout ce qu'il y a dans la massore à des temps postérieurs au Talmud ; car, en somme, la massore appartient incontestablement à une époque postérieure au Talmud, ce qui résulte déjà suffisamment de ce que le Talmud ne connaît pas encore les voyelles et les accents du texte hébraïque de la Bible. On lui a, il est vrai, attribué cette connaissance, à cause de quelques assertions qu'il renferme, notamment à cause de la fréquente apparition de יש אם למקרא et de יש אם למסורה ; or, dans ces cas, il ne s'agit pas de voyelles et d'accents, ni en général de ce que nous comprenons sous le nom de massore, mais de certains artifices exégétiques des anciens rabbins (1).

Du reste il est dans la nature de la chose qu'une œuvre telle que la massore ne soit pas née tout d'un coup. Les observations dont elle donne les résultats, les comparaisons et les combinaisons sur lesquelles elle s'appuie, ne purent être faites que peu à peu, dans le cours d'un temps assez long, et Élias Lévita, qui l'attribue à Esdras, il est vrai, mais qui en rapporte la continuation et l'achèvement à un temps bien postérieur, a certainement raison lorsqu'il dit qu'il y a eu des centaines et des milliers de massorètes à travers de nombreuses générations, et qu'on ne peut déterminer exactement ni le commencement ni la fin de cette œuvre (2) ; car, quoique l'époque du travail des massorètes soit connue en général, on ne

(1) Cf. Carpzow, *Crit. sacr.*, p. 285.

(2) Voir *Cosri*, III Part., § 31.

(3) L'opinion d'Élias Lévita est que les auteurs de la massore n'ont existé qu'après la clôture du Talmud. Il attribue la même opinion au Cosri. Voir la préface du Massoreth Hammassoreth. (*Note du traducteur.*)

(1) Voir *Revue trimestr. de Tubingue*, ann. 1842, p. 43 sq.

(2) Cf. Buxtorf, *Tiberias, sive Commentarius Massorethicus*, etc., p. 3.

sait, en aucune façon, jusqu'où elle s'étend et où elle s'arrête.

Les rabbins du moyen âge avaient déjà une haute opinion de l'*importance* de la massore; ils la désignent comme la clôture de la loi, סיג לתורה (1), et en parlent de la manière la plus respectueuse. Aben-Esra, par exemple, dit, au commencement de son יסוד תורה, que c'est aux efforts des massorètes seuls qu'on doit d'avoir conservé la loi de Dieu intacte et d'avoir préservé les livres saints de toute addition, de tout retranchement arbitraires. Élias Lévita revendique de la même manière, en faveur des massorètes, le mérite d'avoir conservé l'Écriture sainte dans sa parfaite intégrité, ajoutant que sans eux elle aurait eu le sort d'autres livres, qu'elle aurait été défigurée comme ceux-ci, et qu'on ne saurait plus au juste ce qui appartient au texte sacré et ce qui ne lui appartient pas. Quelle que soit l'exagération de ces jugements, on ne peut approuver l'opinion de certains rabbins du moyen âge (2) et de maints savants modernes qui, de leur côté, déprécient trop la massore. Il est certain que les massorètes empêchèrent le texte hébraïque de la Bible d'être défiguré et corrompu; le dénombrement purement mécanique des versets, des mots et des lettres, était un moyen pénible, mais un excellent moyen de garantir le texte contre les additions et les retranchements. Ce qu'on désigne comme des minuties qui ne valent pas la peine d'être notées (3), comme par exemple la nomenclature des particularités remarquables de certains versets ou l'énumération de certaines constructions, n'était pas inutile dans le but que nous venons d'indiquer. Les observations critiques et exégétiques conservent d'ailleurs leur valeur comme vieilles traditions. Sans doute il serait à désirer qu'une main intelligente mît de l'ordre dans les matériaux massorétiques, qui ne sont pas classés et qui trahissent toutes sortes de négligences (1).

Nous avons déjà remarqué qu'il y a une grande et une petite massore. La petite massore (*massora parva*, קצור המסורה ou מסורה קטנה) donne les observations en termes abrégés et techniques, ordinairement à la marge du texte, et se nomme souvent par ce motif *massora marginalis;* la grande massore (*massora magna*, המסורה גדולה ou מסורה רבתא) se trouve habituellement au-dessus et au-dessous du texte de l'Écriture, et sert à compléter la petite massore, ou encore, ce qui revient au même, la petite massore est un extrait de la grande. Quand, par exemple, la petite massore remarque, au mot וַיָּגֶל, Gen., 29, 10 : בׄ בתרי ליש׳, la grande massore, dans ces cas, indique les passages dont il s'agit, soit par les mots du commencement, soit par quelques autres expressions remarquables. En outre on distingue encore une massore finale (*massora finalis*, *massora maxima*, *massora magna finalis*). C'est une espèce de concordance qui indique dans l'ordre alphabétique les mots et les passages sur lesquels les massorètes ont eu des observations à faire.

Comme la massore dont nous avons parlé provient principalement des savants de Tibériade, on pourrait aussi l'appeler la massore de Palestine, par opposition à celle de Babylone, qui naquit à peu près en même temps dans les écoles de Sora, de Nahardéa et de Pombéditha, mais dont nous savons peu de chose. Il paraît qu'il ne s'en est rien conservé qu'un

(1) Cf. Carpz., l. c., p. 290.
(2) Cf. Buxtorf, l. c., p. 47 sq.
(3) Eichhorn, *Introd.*, I, 417.

(1) Eichhorn, l. c., p. 433.

catalogue des leçons de l'Orient opposées à des leçons d'Alexandrie, d'une époque inconnue, et un autre catalogue de leçons connues sous le nom de leçons de Jacob ben Naphtali, Juif de Babylone du onzième siècle, opposées aux leçons de R. Aaron ben Ascher, Juif de Palestine. Toutes deux sont imprimées dans la grande Bible de Bomberg et de Buxtorf et dans la sixième partie de la Polyglotte de Londres. Les leçons du premier catalogue ne s'occupent, sauf deux cas, que des consonnes; celles de la seconde, un cas excepté, uniquement des voyelles et des accents. On voit pourquoi le texte hébraïque de la Bible actuelle est appelé *texte massorétique*, et on comprend, vu la grande autorité dont la massore a joui depuis son origine, que le texte massorétique ait complétement fait disparaître le texte antérieur. WELTE.

MASPHA, מצפה.

I. Ville de Galaad, appartenant à la tribu de Gad; elle était située vers le nord, puisque Jephté se réfugia de Maspha dans le pays (voisin) de Job. Maspha était le séjour et devint plus tard la résidence de Jephté, élu juge en Israël (1). La Genèse (2) indique la raison du nom de cette ville. On l'appelait Maspha de Galaad, מצפה גלעד, pour la distinguer de Maspha en deçà du Jourdain.

II. Ville de la tribu de Juda et de la tribu de Benjamin; car il faut distinguer le Maspha indiqué dans deux passages différents de Josué, 15, 28, et 18, 26. Ce sont deux villes distinctes de la première. S. Jérôme dit (3) : *Maspha, in finibus Eleutheropoleos, contra septentrionem pergentibus Æliam*. Ainsi elle était située entre Éleuthéropolis et Lachis. En revanche Maspha ou Masphath, de la tribu de Benjamin (1), était en deçà de Gabaa, à deux stades nord de Jérusalem. Là se tinrent plusieurs assemblées populaires durant la période des Juges et sous Saül (2). Le roi Asa fortifia Maspha, de même que Gabaa (3), avec les pierres et le bois dont l'ennemi avait voulu se servir pour Rama. Après la ruine de Jérusalem le gouverneur Godolias résida et fut tué à Maspha. On trouve les restes de cette cité au sommet nord-est de la crête de la montagne Nebi-Samoil, dans un pauvre village qui renferme un grand nombre de débris d'anciens bâtiments.

La colline s'élève à 200 mètres au-dessus de la plaine; on y jouit d'une vue magnifique, qui s'étend vers les montagnes de la mer Noire et au delà du Jourdain, si bien que sa situation justifie son nom de Maspha, c'est-à-dire observatoire, tour élevée. C'est pourquoi Osée (4) met Maspha en parallèle avec le Thabor. SCHEGG.

MASSA CANDIDA, *Massa sancta*, *Massa* ou *Martyres Cypriani*, nom par lequel on désignait les martyrs qui furent brûlés à Utique sous le proconsul d'Afrique Galérius Maximus. Prudence (5) en compte trois cents; il raconte que le proconsul leur laissa le choix de renier le Christ ou de sauter dans une fosse garnie de chaux vive, et qu'ils préférèrent tous ce dernier parti. S. Augustin (6) ne dit rien de ce saut volontaire dans la fosse, ni d'une fosse pleine de chaux vive en général; il parle seulement de cent cinquante-trois martyrs qui furent décapités, et il ajoute qu'on les nomma *massa* à cause de leur nombre, *candida* à cause de leur mort glorieuse; mais comme *candidus*

(1) *Voy.* JEPHTÉ.
(2) 31, 49.
(3) *Onom. s. v.*

(1) III *Rois*, 15, 22.
(2) *Juges*, 20, 1. I *Rois*, 7, 5-16.
(3) III *Rois*, 16, 22.
(4) 5, 1.
(5) *Hymn.* 13.
(6) *Serm.* 306.

veut dire aussi *ardent*, le mot donna probablement lieu au récit de Prudence. Il y a du reste une foule d'exemples de martyrs consumés dans de la chaux vive.

MASSALIENS. *Voyez* MESSALIENS.

MASSILIENS. Il y eut, au commencement du cinquième siècle, dans le midi de la France, surtout à Marseille (*Massilia*), beaucoup d'ecclésiastiques et de moines auxquels la doctrine de S. Augustin sur la grâce et la prédestination parut trop dure. Ils voulurent en donner une explication adoucie, ou établir une espèce de conciliation entre la doctrine augustinienne et le pélagianisme, et tombèrent par là dans le semi-pélagianisme.

S. Augustin, contrairement à Pélage, avait enseigné que ceux qui sont élus pour la béatitude ne doivent leur élection qu'à la grâce divine; qu'il ne faut chercher le motif de leur prédestination (*prædestinatio ad vitam*) ni dans la prévision de Dieu, sachant d'avance ceux qui coopéreront fidèlement à sa grâce, ni dans le mérite de l'homme en général; que, quant à ceux qui sont exclus de la béatitude, le motif en est, non dans la volonté de Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés, ni dans le refus de Dieu les privant de la grâce suffisante pour être sauvés, mais en eux-mêmes, vu que, par suite de leur penchant pour le mal, ils se privent de la vie ou manquent de la grâce de la persévérance; que la persévérance est le privilége en vertu duquel les prédestinés ne peuvent manquer leur bienheureuse destinée, mais que ce don est une grâce libre de Dieu, que, sans manquer à sa justice, il peut accorder aux uns et refuser aux autres. D'après la doctrine des Pélagiens l'homme peut, pourvu qu'il vive conformément aux commandements de Dieu, devenir saint et être sauvé par lui-même, en usant de son libre arbitre. L'Écriture dit, ajoutent-ils, de ceux que Dieu a prévu devoir faire un bon usage de leur liberté, que Dieu les a choisis avant la création du monde et les a prédestinés en Jésus-Christ.

Or les Massiliens voulaient éviter ces extrêmes. Prosper d'Aquitaine, partisan zélé de S. Augustin, lui rendit compte, en 427, des objections qui s'élevaient, aux yeux des Chrétiens des Gaules, contre sa doctrine. Ces Chrétiens croyaient, disait-il, que S. Augustin niait la liberté, et ils le croyaient surtout depuis que les moines du couvent d'Adrumète, en Afrique, avaient élevé des objections du même genre contre l'évêque d'Hippone, objections auxquelles S. Augustin avait pleinement répondu dans son livre *de Corruptione*. D'après Prosper, voici quelle était l'opinion des Massiliens : Tous ceux qui croient et qui sont baptisés peuvent être sauvés, car le sang du Christ a été versé pour la réconciliation de tous sans exception. Ceux qui croient et qui persévèrent dans la foi, par la grâce de Dieu, ceux-là, Dieu les a connus avant la création du monde, et ceux-là il les a prédestinés à la vie.

Cette opinion était tout à fait conforme à la doctrine semi-pélagienne, d'après laquelle le commencement de la foi est exigé de la part de l'homme comme condition de sa prédestination. La doctrine de S. Augustin sur la prédestination choquait surtout les Massiliens parce qu'ils en concluaient qu'elle abrogeait toute activité morale de l'homme, et que ce docteur substituait à la vertu et au vice l'absolue nécessité; car, si l'élection ou la réprobation ne dépend que du bon plaisir de Dieu, il n'y a rien à faire pour ceux qui tombent, et les saints n'ont besoin ni de vigilance ni de prudence; des deux côtés les efforts humains sont impuissants et ne peuvent rien changer à la destinée une fois arrêtée. L'homme, disaient les semi-Pélagiens, doit *avoir* au moins *la*

volonté de croire, et il n'est pas tellement corrompu par le péché d'Adam qu'il ne puisse pas même avoir la volonté d'être guéri. On ne nie pas la grâce en faisant précéder la volonté, puisque la vie éternelle n'est acquise que par ceux qui, ayant volontairement cru en Dieu, ont reçu, par le mérite de leur foi, *merito credulitatis*, l'assistance de la grâce. Le don même de persévérance peut se combiner avec le libre arbitre; car l'homme peut se procurer cette grâce par la prière ou il peut la perdre par son orgueil.

Un des plus habiles défenseurs de la doctrine semi-pélagienne à Marseille était un disciple de S. Chrysostome, Jean CASSIEN, qui avait acquis une influence marquée sur les moines des Gaules par ses écrits et par sa position de supérieur de deux couvents renommés. Cassien (1) admettait, il est vrai, que tout bien, même toute bonne pensée, vient de la grâce de Dieu; mais il ajoutait que de notre propre nature dépend souvent le commencement d'une bonne volonté qui d'ailleurs ne peut devenir vertu complète sans l'assistance divine. Cassien tenait des conférences avec les anachorètes du désert de Scythie, et il en a transmis le récit à la postérité. Les renseignements donnés par S. Prosper, et ensuite par S. Hilaire, à S. Augustin, firent de l'impression sur ce dernier. Il écrivit, pour se justifier, contre ses adversaires des Gaules, vers 428 ou 429, deux livres qu'il dédia à Prosper et à Hilaire. Il y blâme ses adversaires de ne pas attribuer à la grâce de Dieu le commencement de la foi, comme son accroissement, en voulant faire dépendre la grâce de la conduite de l'homme, etc., etc. Dans son livre *de Dono perseverantiæ* S. Augustin démontre que la persévérance est aussi un don de la grâce divine, que presque toute l'Oraison dominicale est une demande de persévérance, etc. Du reste la doctrine des Massiliens avait trouvé de l'écho non-seulement chez les moines (le pieux Vincent de Lérins, lui-même, ne fut peut-être pas tout à fait exempt de la contagion), mais chez les évêques, tels que Faust de Riez (1), Gennade de Marseille (2); ce qui put amener ce résultat, ce fut probablement l'exposition de la doctrine de S. Augustin (3), poussée jusqu'à l'exagération des termes les plus durs. DUX.

(1) *Voy.* CASSIEN.

MASSILLON (JEAN-BAPTISTE) naquit en 1663 à Hyères, en Provence, où son père était notaire. En 1681 il entra dans la congrégation de l'Oratoire; ses heureuses dispositions attirèrent bientôt sur lui l'attention de ses supérieurs. Il composa à cette époque deux panégyriques de saints et deux oraisons funèbres, l'une de M. de Villars, archevêque de Vienne, l'autre de M. de Villeroy, archevêque de Lyon. Dans le premier de ces discours il exposa son opinion sur les oraisons funèbres de l'époque, qui, disait-il, ne parlaient que de politique et d'affaires mondaines à propos de la mort. Du reste ces deux discours trahissaient la jeunesse de l'auteur. A l'âge de trente-trois ans il fut appelé à diriger le séminaire de Saint-Magloire, à Paris, et il y composa cinq conférences sur l'excellence du sacerdoce, sur la fuite du monde, l'ambition des clercs, la communion, le zèle du prêtre contre les scandales. Ces discours révèlent beaucoup de zèle, d'intelligence et d'expérience; le style en est vif et simple, mais n'a pas encore l'ampleur oratoire que Massillon développa plus tard, et qui, d'ailleurs, n'aurait pas été à sa place en cette occasion. Le succès de ces conférences le décida à se consacrer à la chaire chré-

(1) *Voy.* FAUST.
(2) *Voy.* GENNADE.
(3) *Voy.* AUGUSTIN (S).

tienne, qui jetait alors un si grand éclat dans l'Église de France.

Le Père de la Tour, général de l'Oratoire, lui ayant demandé ce qu'il pensait des orateurs sacrés de Paris, il répondit : « Je leur trouve bien de l'esprit et des talents ; mais, si je prêche, je ne prêcherai pas comme eux. » Massillon avait pris son parti et fait sa part. Ses grands devanciers, Bossuet (1) et Bourdaloue (2), avaient épuisé tout ce que le génie oratoire peut déployer de force et de logique ; il restait le côté du sentiment ; ce fut celui auquel Massillon s'attacha. Mais Massillon n'entendait pas par l'éloquence du sentiment le simple ébranlement produit par les effusions d'une âme sentimentale ; il ne prétendait pas exciter de vaines émotions ; il voulait remuer, ébranler et attendrir le cœur dans un but élevé, en faveur de la foi et de la piété, faire servir les passions du cœur à sa sanctification, en les transformant en passions nobles, généreuses et pures.

S'il parvint au succès éclatant qu'on connaît, il le dut non-seulement à son talent, à sa profonde et vive sensibilité, à sa sérieuse étude du cœur humain, mais encore à l'esprit de son temps, aux mœurs de la société polie au milieu de laquelle il parut, société dont la langue avait été anoblie et perfectionnée par des écrivains et des orateurs tels que Bossuet, Fénelon, Pascal, par des poëtes tels que Corneille et Racine. Massillon trouva une langue toute faite et une langue parfaite. Les désordres de son temps excitèrent sa verve et provoquèrent son indignation, et son éloquence déborda contre les vices de ses contemporains comme un torrent dont les obstacles redoublent l'énergie. En même temps la vue du mal qu'il avait à combattre lui inspira cette mélancolie touchante et cette tristesse grave et profonde qui font le charme de ses discours. Il parvint ainsi à une éloquence originale, qui excite à la fois les émotions les plus fortes et les plus délicates, qui pénètre l'âme, provoque ses larmes, la subjugue et la contraint à reconnaître sa misère et à invoquer Dieu, son unique sauveur. Quand Massillon parle, l'émotion augmente à mesure qu'il avance. Sa profonde connaissance du cœur, sa vive et féconde imagination lui suggèrent sans cesse de nouveaux arguments, des motifs nouveaux ; il épuise, jusque dans ses moindres détails, la pensée qu'il poursuit ; rien ne manque au tableau vivant qu'il fait du cœur, de ses passions, de ses aspirations, de ses luttes, de ses revers, de ses victoires.

Il suppose le devoir connu, et, partant de là, il montre combien les Chrétiens le remplissent mal ; il oppose la loi divine aux mœurs générales ; il se met à la place de son auditeur fasciné ; il entre dans ses vues, il scrute ses plus intimes pensées, il prend un à un ses motifs d'excuse et en démontre irrésistiblement le mensonge et la vanité. Ses tableaux sont aussi variés que sincères ; tantôt sa parole est sérieuse, menaçante, terrible : elle effraye ; tantôt elle est douce, suave, attrayante, et alors elle touche, émeut et édifie. Il n'entasse pas les pensées sur les pensées; un petit nombre d'idées lui suffit pour remplir amplement le canevas d'un discours, tant son imagination est riche, sa langue abondante, ses ressources inépuisables. Si son style n'est pas hardi, s'il ne s'élève pas rapidement et d'un bond, jamais il ne tombe à plat ; il est toujours calculé, mesuré, adapté au sujet ; rien ne manque à l'élégance, à l'éclat, à la noblesse, à la pompe, à l'harmonie de ce langage ; il évite toute image forcée, toute expression exagérée, tout ce qui serait bizarre et boursouflé. Jamais dans ses discours on ne sent le travail ; les expressions coulent

(1) *Voy.* BOSSUET.
(2) *Voy.* BOURDALOUE.

d'elles-mêmes, et si, en revenant sur les mêmes pensées, il ne peut éviter de faire parfois sentir la pénurie du fond, son style échappe toujours à la monotonie et sait tour à tour être abondant et bref, plein et précis.

Ses premiers essais de prédication proprement dite eurent lieu à Montpellier en 1698; ils émurent à un haut degré. En 1699 il parut avec beaucoup de succès à Paris, et Bourdaloue, en l'entendant, dit : « Il faut qu'il grandisse et que je diminue. »

La même année il parut à la cour comme prédicateur de l'Avent, et inaugura son premier sermon de la Toussaint par un compliment plein de délicatesse. En 1701 et 1704 il prêcha le Carême à Versailles devant le roi et la cour. « Mon Père, j'ai entendu plusieurs grands orateurs dans ma chapelle, lui dit Louis XIV à la fin de sa station; j'en ai été fort content; pour vous, toutes les fois que je vous ai entendu, j'ai été très-mécontent de moi-même. — Désormais, ajouta-t-il, je veux vous entendre tous les deux ans. » Mais Massillon ne revint à la cour qu'en 1718, pour y prêcher son *Petit Carême.* Ce sont ces sermons de l'Avent et du Carême qui, avec les sermons sur les Mystères, ont fondé à jamais la gloire de Massillon. Il y déploie toute la pompe de son inimitable langage. Si le plan et le fond étaient au niveau de la forme et de l'expression, rien n'égalerait la perfection de ces chefs-d'œuvre d'éloquence chrétienne. Les plus beaux de ces sermons traitent : du bonheur des justes, de la mort du juste et du pécheur, du jugement universel, du délai de la conversion, de la divinité de Jésus-Christ, de la parole de Dieu, de la vérité d'un avenir, de la rechute, de l'impénitence finale, du petit nombre des élus, du mélange des bons et des méchants, de la mort, de l'aumône, du pardon des offenses, de la soumission à la volonté de Dieu, des caractères de l'esprit de Jésus-Christ et de l'esprit du monde.

En 1718 Massillon fut rappelé aux Tuileries pour prêcher le Carême devant le roi Louis XV, âgé de huit ans. Il y avait longtemps que Massillon était éloigné de la cour; il pensa que ses anciens discours de Carême étaient trop sérieux et seraient inintelligibles pour le jeune roi; il résolut d'en composer de nouveaux, et dans le court espace de trois à quatre mois il acheva son *Petit Carême,* dont rien n'égale le style harmonieux, élégant, abondant et varié. La prose française n'a pas été au delà. L'œuvre est également parfaite au point de vue moral; personne n'a mieux connu les mœurs des grands que Massillon; il semble avoir toujours vécu au milieu de leurs jeux, de leurs intrigues et de leurs plaisirs; il semble avoir vu leur cœur à nu, tant il est vrai, saisissant, complet, quand il décrit leurs passions, leur ambition, leur hypocrisie, leurs désordres. Mais au point de vue religieux le Petit Carême est une grande erreur. Au lieu de parler de Jésus-Christ, de sa grâce, qui dirige le cœur des rois et des peuples, et d'inspirer au jeune roi de tendres sentiments à l'égard du Sauveur du monde, il ne parle que de morale; il met à l'arrière-plan les vérités religieuses qui ébranlent ou consolent; même le vendredi saint il parle non des souffrances de Notre-Seigneur, mais des obstacles que la vérité trouve dans le cœur des grands. Sans doute personne n'avait oublié combien les passions de Louis XIV avaient été fatales au peuple et au pays.

Les oraisons funèbres du prince de Conti, du Dauphin, de Louis XIV, de Madame, duchesse d'Orléans, datent des années 1709, 1711, 1715, 1721.

Ses panégyriques des saints et ses oraisons funèbres sont ses œuvres les plus faibles; elles sont froides, arides,

pleines de dissertations morales; il n'y a ni développement des faits, ni intérêt dramatique ; le saint ou le héros est toujours dans l'ombre, il ne se montre que par hasard; il n'y a ni traits hardis, ni grandeur dans les peintures, ni éclat dans l'expression, ni force dans la pensée ; l'orateur est plus fatigant qu'édifiant. Même l'oraison funèbre de Louis XIV ne renferme qu'un petit nombre de beautés.

En 1719 Massillon fut élu membre de l'Académie française. Son discours de réception fut fort spirituel. Il prit en même temps congé de l'Académie, en s'excusant de ce que ses fonctions épiscopales ne lui permettraient pas de prendre part aux travaux de ses nouveaux collègues. Massillon ne quitta qu'une fois son diocèse pour prononcer l'oraison funèbre de la duchesse d'Orléans. Il mourut le 28 septembre 1742, à l'âge de soixante-dix-neuf ans. Il déploya un grand zèle dans son diocèse de Clermont, auquel il avait été nommé en 1717 par le régent ; il y distribua, sans se faire connaître, 20,000 livres aux pauvres, et chercha à pourvoir aux nécessités du temps en instituant de nombreux établissements de bienfaisance. C'est à cette époque qu'apparurent ses *discours synodaux*, si remarquables par la beauté du style, la dignité et la douceur paternelle avec laquelle l'évêque s'adresse à ses prêtres. Les sujets qu'il traite sont pris dans le cœur du prêtre et dans ses rapports journaliers. L'évêque leur parle de l'amour des pasteurs pour leurs troupeaux, de l'excellence du ministère, de la nécessité de la prière, de la compassion des pauvres, de l'avarice des prêtres. Un passage de ce dernier discours est devenu célèbre, parce qu'en parlant des biens ecclésiastiques il prophétise que l'Église en sera dépouillée. Massillon laissa en outre un grand nombre de mandements, des paraphrases sur les Psaumes, des pensées et des méditations sur des matières morales et religieuses, dans lesquelles une noble simplicité s'associe à une foi vive et ardente. Massillon plaisait beaucoup par son débit. Ce débit n'était pas aussi rapide que celui de Bourdaloue, mais il avait plus de charme et d'onction. Massillon parlait avec beaucoup de dignité, presque toujours debout.

Quoiqu'il fût petit de taille sa tenue était noble, et à un regard ardent et vif il joignait un geste rare, mais plein de grâce et de majesté. Sa voix était douce et sonore; elle s'attendrissait facilement. Sa mémoire était infidèle et lui coûta beaucoup de peine; il apprenait exactement ses discours par cœur, et il appelait son meilleur sermon celui qu'il savait le mieux. Il revoyait ses sermons dans la solitude, leur donnait le dernier poli et y faisait quelques additions. On a publié des extraits de ses œuvres sous le titre de *Pensées sur différents sujets de morale et de piété, tirées des Oraisons de Massillon*, Paris, 1748 ; *Nouveaux Choix*, Paris, 1810, formant le treizième volume de l'édition de Renouard. Ses sermons furent traduits en portugais, en polonais, en allemand. Parmi les meilleures éditions de Massillon, dont la première fut publiée par son neveu, Paris, 1745-1746, 14 vol. grand in-12, on peut citer celle de Méquignon, 1818, 14 vol. in-8°, et celle de Besançon, Chalandre fils, 1847, 3 vol. grand in-8°.

Cf. Théremin, *Démosthènes et Massillon*, Berlin, 1845; Lutz, *Chrysostome*, Tubing., 1846; Lutz, *Sermons choisis de Massillon*, Tubingue, 1848 ; Maury, *Éloquence de la chaire*, t. I, § 23 et 58. LUTZ.

MASSUET (DOM RENÉ) naquit à Saint-Ouen de Mancelles, dans le diocèse d'Évreux, en 1665, entra au couvent de Notre-Dame-des-Bénédictins de Saint-Maur, à Lire, et y fit profession à l'âge

de dix-sept ans (1682). Il continua ses études dans le couvent de Bonne-Nouvelle d'Orléans, et s'y fit remarquer par son talent, son savoir et son caractère. Ses supérieurs l'envoyèrent, en 1693, professer la philosophie à l'abbaye du Bec, quelques années plus tard à Caen, où il enseigna la théologie dans l'abbaye de Saint-Étienne. Il y prit les grades de bachelier et de licencié en droit. La faculté de théologie voulut se l'attacher, mais il fut obligé d'obéir à ses supérieurs, qui l'envoyèrent enseigner la théologie pendant un an à Jumièges, et trois ans à Fécamp. Il demeura aussi pendant quelque temps à l'abbaye de Saint-Ouen, à Rouen (1702), et s'y adonna avec ardeur à l'étude du grec. Enfin, en 1703, on l'appela pour professer la théologie à Saint-Germain-des-Prés. A côté de son enseignement il s'y occupa de la rédaction d'une histoire des patriarches et d'autres travaux littéraires. Mais son ardente activité épuisa rapidement les forces d'une nature débile, et il mourut d'une attaque d'apoplexie, le 11 janvier 1716, à l'âge de cinquante ans. Sa mort prématurée fut une perte pour son ordre et pour la science. Son principal ouvrage est son excellente édition des œuvres de S. Irénée, Paris, 1710, in-fol. Les éditions antérieures de S. Irénée étaient celles d'Érasme, Bâle, 1526; Genève, 1570; Bâle, 1571; celle du Père François Feuardent, Franciscain, Cologne, 1596, souvent réimprimée; enfin l'édition critique publiée en 1702 par le savant Jean-Ern. Grabe (1). Malgré son véritable mérite l'édition de Grabe elle-même ne peut se comparer à celle de D. Massuet, qui perfectionna le texte de Grabe à l'aide de trois manuscrits excellents, inconnus aux éditeurs précédents; il l'augmenta de divers fragments nouveaux et de trois dissertations remarquables, donnant des éclaircissements, l'une sur l'histoire des hérésies combattues par S. Irénée, l'autre sur la vie et les écrits de ce Père de l'Église, la dernière sur sa doctrine. En outre Massuet veilla à la publication du cinquième volume des Annales de l'ordre des Bénédictins, que Mabillon (1) avait laissé non imprimé, et auquel il ajouta des suppléments et une préface, qui contient la biographie de Mabillon et de Ruinart. On a aussi de Massuet une épître au R. P. E. L. J., c'est-à-dire au Rév. Père Étienne Langlois, Jésuite. Massuet y répond à un écrit dirigé contre l'édition de S. Augustin publiée par ses savants confrères. Enfin on a de Massuet cinq lettres latines adressées à Bernard Petz, contenues dans les *Amœnit. litterariæ* de Schellhorn. Tout en rendant justice à l'érudition et au caractère de D. Massuet, bien des auteurs ont regretté les rapports dans lesquels il se laissa entraîner par un parti qui avait pris à tâche de semer la division dans l'Église.

Cf. D. Herbst, *Dissertation*, dans la *Revue trim.* de Tubing., année 1833.

DUX.

MASTIAUX (GASPARD-ANTOINE DE), né le 3 mars 1766 à Bonn, sur le Rhin, nommé par Pie VI, en 1786, chanoine d'Augsbourg, fut ordonné prêtre à Cologne le 29 mars 1789, et devint, la même année, prédicateur de la cathédrale d'Augsbourg, puis successivement, en 1803, conseiller du directoire de la province de Souabe; en 1804, chef du directoire général à Munich; en 1806, conseiller intime du roi de Bavière. En 1784 il fut promu, à Cologne, au grade de maître en philosophie; en 1786 il prit le titre de docteur en droit à Heidelberg; en 1790 il se fit recevoir docteur en théologie à Rome, et fut nommé membre honoraire de plusieurs aca-

(1) *Voy.* GRABE.

(1) *Voy.* MABILLON.

démies et sociétés savantes. Après la mort du conseiller ecclésiastique Felder il entreprit la rédaction de la *Gazette littéraire des Instituteurs catholiques*. Le style de Mastiaux était vif et caustique. Les ouvrages qu'il publia sont nombreux ; ce sont :

1. *De veterum Ripuariorum statu civili et ecclesiastico Commentatio historica*, Bonnæ, 1784.

2. *Description historique et géographique de Cologne*, Francfort, 1785.

3. *Cantiques chrétiens*, Erfurt, 1786.

4. *Du principe négatif de la religion des Néofrancs*, Dillingen, 1793.

5. *Charles Borromée*, card. de l'Égl. romaine et archev. de Milan; esquisse, Augsbourg, 1796.

6. *Livre de Cantiques catholiques*, pour l'usage des fidèles durant le culte public, 3 vol., Munich, 1810.

7. *Recueil complet des meilleures Mélodies anciennes et modernes*, pour servir au livre des Cantiques catholiques, 8 cahiers, Leipzig et Munich, 1812-1819.

8. *Du Chant choral et ecclésiastique*, pour servir à l'histoire de la musique au dix-neuvième siècle, Munich, 1813.

9. *Choral de l'Église romaine, le jour de la Fête-Dieu*, publié par la Congrég. allem. des bourgeois de Munich, 1815.

10. *La Semaine sainte*, d'après le rit de l'Église romaine, publiée par la Congrégation, Munich, 1817, avec une préface de Sailer.

11. Des sermons, des discours allemand et latins, prononcés à Dillingen, Bonn et Augsbourg.

Mastiaux mourut à Munich après avoir rendu de vrais services à l'Église par son intelligence, son courage et son habileté dans les affaires ecclésiastiques et séculières. HAAS.

MÄSTRICHT (DIOCESE DE). *Voyez* LIÉGE.

MATATHIAS. *Voyez* MACHABÉES.

MATÉRIALISME, système philosophique, ou plutôt antiphilosophique, qui proclame la matière le principe de toutes choses, qui en déduit l'origine du monde, et nie par conséquent la différence essentielle de l'esprit et du corps, parce que la matière ne peut produire que de la matière. Le matérialisme, sous la forme la plus grossière, a été fondé par Leucippe et Démocrite, et adopté par Épicure (1) sous le nom de *système des atomes*, suivant lequel le monde est né de la rencontre fortuite d'une multitude infinie de corpuscules matériels ou d'atomes semblables par la qualité, différents par la quantité, indivisibles, flottant dans l'espace vide (ἡ ἄτομος, sc. οὐσία, que Cicéron traduit par *individuum*) (2).

Un matérialisme plus élevé que celui des atomes, c'est le matérialisme *dynamique* d'Héraclite, qui voit dans le monde le produit de l'action réciproque de forces diverses, δύναμις. Nous n'avons pas à juger ici ce matérialisme théorique et abstrait ; la question est traitée dans l'article CRÉATION DU MONDE. Nous n'avons ici qu'à le considérer dans son côté pratique, dans son application à la vie religieuse et morale de l'homme.

Quoique le paganisme tout entier soit imprégné des idées matérialistes, par cela qu'en voulant déterminer les rapports entre l'esprit et la nature il n'a point assigné à celui-là la place qui lui convient, il faut cependant considérer Pline le Naturaliste comme l'un des principaux représentants de ce système. Il identifia l'esprit avec la matière, ne considéra pas l'homme comme essentiellement différent de l'animal, nia son immortalité, et rejeta de même l'existence d'une divinité. Parmi les Juifs les Sadducéens appartiennent à la secte des matérialistes (3). On peut conclure des

(1) *Voy.* ÉPICURE.
(2) *Academ. quæst.*, l. 2, § 55.
(3) *Voy.* SADDUCÉENS.

textes de S. Matthieu (1), de S. Marc (2), des Actes des Apôtres (3), où les Sadducéens nient l'immortalité de l'âme et l'existence des esprits célestes, ainsi que de ce fait qu'ils étaient surtout adonnés au plaisir, que leur doctrine était un déisme aboutissant au matérialisme.

Le *gnosticisme* (4) est matérialiste par cela qu'il est panthéiste, et que tout panthéisme, dès qu'il passe de l'unité à ses parties, ce qu'en pratique il est assez difficile d'éviter, mène au matérialisme ; il est de plus matérialiste parce qu'il est dualiste. Le *manichéisme* (5), qui renferme les mêmes principes, aboutit au même résultat. Cette hérésie révèle son matérialisme par l'idée même qu'elle a de Dieu. S. Augustin dit, de l'époque de sa vie où il avait embrassé les théories manichéennes : *Multumque mihi turpe videbatur credere figuram te* (sc. Deum) *habere humanæ carnis, et membrorum nostrorum lineamentis corporalibus terminari. Et, quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram, neque enim videbatur mihi esse quidquam quod tale non esset, ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei* (6).

Mais le matérialisme moral dérive spécialement du dualisme admis par les manichéens. Par cela même que les manichéens professaient plus résolûment le dualisme que les gnostiques, leur matérialisme était plus général et plus grossier. D'après les Manichéens, en effet, il y a un principe éternel bon et un principe éternel mauvais ; l'homme, être spirituel et corporel tout ensemble, est un composé des deux principes, qui agissent naturellement et nécessairement en lui. La liberté morale étant niée, il n'y a plus, à proprement dire, ni moralité ni immoralité ; la vertu et le vice sont des choses purement naturelles, puisque l'homme est soumis à la nécessité. Le péché, d'après ce système, résidant dans la matière comme matière, pour que la lutte des deux principes cesse dans l'homme, pour qu'il soit délivré du péché, il faut que la matière soit détruite, le corps affaibli, la nature anéantie ; mais cette destruction, c'est-à-dire cette délivrance, ne s'opère qu'autant que l'homme s'abandonne complétement à la matière même, c'est-à-dire par la plus abominable immoralité. On arrive ainsi précisément au terme opposé à celui qu'on avait en vue ; l'esprit se résout dans la matière, et le soi-disant affranchissement s'accomplit par les actes les plus honteux de la nature bestiale ; l'homme véritablement affranchi est celui qui est le plus crapuleux. On trouve en effet dans le manichéisme cette proposition : *Adam primum heroem peccavisse, et post peccatum fuisse sanctiorem* (1) ! De là l'immoralité que S. Augustin décrit, dans le chapitre 18 du livre cité, pour expliquer le *signaculum sinus* des Manichéens.

La théorie panthéiste et dualiste se résolvant en un pur matérialisme se traîna jusqu'au moyen âge, s'y associa à une direction mystique et porta comme toujours ses fruits désastreux. L'esprit fut complétement sacrifié à la chair et à ses concupiscences, unique moyen de parvenir à la quiétude intérieure. A cette catégorie de matérialistes appartiennent les Frères et les Sœurs du libre esprit (2).

Du moyen âge le matérialisme se propagea dans les temps modernes. Quoique son point de départ diffère, les résultats sont les mêmes pour la foi et les mœurs. Il repose scientifiquement sur l'empirisme ou le

(1) 22, 23.
(2) 12, 28.
(3) 23, 7-9.
(4) *Voy.* GNOSTICISME.
(5) *Voy.* MANICHÉISME.
(6) *Confess.*, l. IV, 10, 19.

(1) August., *de Morib. Manich.*, §§ 72. 73.
(2) *Voy.* FRÈRES ET SOEURS DU LIBRE ESPRIT.

sensualisme anglais (1), qui considère le monde physique non-seulement comme l'occasion, mais comme la cause de nos idées et de notre connaissance. Ce fut Locke (2) qui, à la suite de cette transposition erronée, posa en principe que toutes nos connaissances naissent de l'expérience sensible, que l'âme est une table rase, et que les connaissances qui s'y inscrivent proviennent toutes de l'expérience. Ainsi l'esprit humain ne fut plus une substance première, originaire, une essence substantielle, et il n'y eut plus d'idées innées.

Locke cependant ne tira pas toutes les conséquences de son principe ; il capitula en quelque sorte avec le besoin de la foi, et chercha du moins à maintenir la foi au sentiment moral ; mais au fond son empirisme niait tout ce qui dépasse les sens. Aussi, comme le remarqua Kant, on ne peut, de l'expérience, conclure la liberté morale, parce que l'expérience ne nous fait connaître que la loi des phénomènes, par conséquent le mécanisme de la nature, qui est précisément le contraire de la liberté. L'idée acquise de la liberté est une idée physiologique, et cette liberté n'est autre que celle d'une broche qui, une fois qu'elle est montée, marche d'elle-même. L'expérience est tout aussi incapable de nous donner l'idée de l'immortalité, l'idée de Dieu, et ce qu'on a de plus logique à faire, c'est de les nier. Sans doute, nous l'avons dit, Locke ne tira pas ces conséquences ; mais elles étaient contenues dans son système et elles devaient fatalement et promptement en découler. La pensée ne pouvant induire de l'expérience sensible que des phénomènes accidentels, jamais de loi nécessaire, Hume (3) poussa l'empirisme jusqu'au *scepticisme*. Avant même l'apparition de Locke, la théologie

(1) *Voy.* EMPIRISME, SENSUALISME.
(2) *Voy.* LOCKE.
(3) *Voy.* HUME.

avait dégénéré en *déisme* (1). Si, antérieurement, le matérialisme abstrait de Thomas Hobbes (2) était demeuré sans influence sur la théologie, il n'en fut plus de même à cette époque, et les déistes cherchèrent à diriger dans leur sens le courant philosophique, à faire aboutir au déisme le *sensualisme* et le *scepticisme* (3), non pas le scepticisme qui doute pour arriver à une vérité positive, mais le scepticisme qui se sert du doute pour pouvoir nier tout ce qui est positif. Les déistes modernes, fortifiés par la philosophie sensualiste et sceptique, furent beaucoup plus hardis que les anciens, et souvent leur hardiesse dégénéra en frivolité. Déjà Toland (4) avait combattu le surnaturel de la Révélation ; Collins (5) fit prévaloir la libre pensée (6) ou l'autonomie de la pensée subjective ; il ébranla l'idée de l'immortalité, combattit la prophétie ; Woolston (7) nia les miracles ; Chubb (8) proclama la religion naturelle la seule religion vraie ; et enfin Bolingbroke (9) mena tout ce naturalisme jusqu'au matérialisme pur, jusqu'au strict athéisme. Mais la conséquence ne fut pas complétement tirée. Les Anglais repoussèrent instinctivement une pareille philosophie de la religion ; le déisme fut abandonné à lui-même.

C'est en France qu'il devait être poussé jusqu'à ses dernières et désastreuses conséquences. Pierre Gassendi, né en 1592, prévôt de la cathédrale de Digne, plus tard professeur de mathématiques au collége de France, contemporain et ami de Hobbes, introduisit

(1) *Voy.* DÉISME.
(2) *Voy.* HOBBES.
(3) *Voy.* SCEPTICISME.
(4) *Voy.* TOLAND.
(5) *Voy.* COLLINS.
(6) *Voy.* LIBRES PENSEURS.
(7) *Voy.* WOOLSTON.
(8) *Voy.* CHUBB.
(9) *Voy.* BOLINGBROKE.

l'empirisme en France ; il réussit à raviver la doctrine d'Épicure. Mais ce fut Condillac (1) surtout qui parvint à implanter le sensualisme anglais sur le sol de la France. Sa proposition : *Il n'y a pas de principes, il n'y a que des faits*, eut un succès universel. S'il ne fut pas non plus assez conséquent pour soutenir la matérialité de l'âme, il fut toutefois le père du sensualisme français. Quelque temps auparavant, Voltaire (2), durant un séjour involontaire qu'il avait fait en Angleterre, avait appris à connaître le déisme frivole des philosophes de l'époque, et son rare et audacieux esprit en assura bientôt le triomphe en France. La direction philosophique de Condillac s'associa au naturalisme théologique de Voltaire ; de leur union et de leurs efforts communs sortirent les conséquences devant lesquelles s'était arrêté le bon sens des Anglais. Déjà, pour Helvétius (3), la question de l'immatérialité de l'âme est parfaitement indifférente ; la vertu n'est pas pour lui une idée éternelle ; à son avis *il est aussi impossible d'aimer le bien pour le bien que le mal pour le mal;* l'unique mobile de la vertu est le *sentiment de l'amour de soi*, qui ne tend qu'à la satisfaction des besoins physiques. C'est là l'unique base sur laquelle on peut fonder une morale utile. Voltaire va plus loin ; s'il n'est pas précisément athée, s'il parle encore de Providence, la liberté morale est mise en question par lui ; il tient l'âme pour quelque chose de matériel et doute par conséquent très-fort de son immortalité. Ses opinions, sans doute, ne sont pas aussi grossières que celles de ses successeurs ; mais sa haine poussée jusqu'au fanatisme contre tout ce qui est positif dans le Christianisme, son esprit de sarcasme, ses plaisanteries qui ne respectent rien, sa légèreté qui s'attaque à tout et tourne en ridicule ce qu'il ignore, ce qui le dépasse et ce qu'il semble connaître mieux que personne parce qu'il s'en moque, firent des ravages irréparables dans toutes les croyances. Diderot (1) fut d'abord favorable au déisme ; il considérait l'athéisme comme une absurdité (2) ; mais il tomba bientôt dans un scepticisme complet, qu'il exprima nettement dans cette prétendue prière : *O Dieu!* JE NE SAIS SI TU ES, *mais je penserai comme si tu voyais dans mon âme, j'agirai comme si j'étais devant toi. Je ne demande rien dans ce monde, car le cours des choses est nécessaire par lui-même* SI TU N'ES PAS *ou par ton décret* SI TU ES (3). Enfin il aboutit au matérialisme. Il nia la différence de l'âme et du corps, compara l'homme à un instrument musical qui se joue lui-même, tandis qu'il faut un musicien pour le clavier. Le sentiment de l'immortalité n'est autre chose que le désir de se rendre célèbre dans la postérité. Sa morale est celle d'Helvétius. Si dans ses écrits, qui ne respirent que l'athéisme et le matérialisme, il y a encore quelque convenance, ce qui ne les rend que plus dangereux, il n'y a plus ni mesure, ni décence, ni retenue dans ceux de La Mettrie, que Voltaire lui-même haïssait, appelait un insensé, et dont Diderot disait : *Il est mort comme il devait mourir, victime de son intempérance et de sa folie.*

L'athéisme seul, suivant La Mettrie, rend le monde heureux ; l'âme n'est qu'un mot vide de sens, car elle n'est que la partie du corps qui pense. L'homme n'est qu'un animal. Jusqu'à un certain âge il est plus animal que les animaux, car il apporte moins d'instinct qu'eux au monde, et plus

(1) *Voy.* CONDILLAC.
(2) *Voy.* VOLTAIRE.
(3) *Voy.* HELVÉTIUS, *de l'Esprit.*

(1) *Voy.* DIDEROT.
(2) *Voy.* ATHÉISME.
(3) *Pensées philos.*

tard il ne s'en distingue essentiellement que parce qu'il a plus de besoins qu'eux (1). Il proclame, dans son *Système d'Épicure*, l'athéisme une doctrine utile aux hommes en général, puisqu'il leur enlève le repentir de leurs vices, et que l'homme, en définitive, n'est pas cause de ce que les ressorts jouent si mal dans sa machine; spécialement avantageuse au philosophe, puisqu'il le dégage de toute responsabilité.

Dans son livre intitulé *l'Homme machine* il dit : *La mort est la fin de tout, un néant éternel.* Tout ce qu'on dit d'ailleurs de la mort est une fable. Que devient la morale? La vie n'est que jouissance. Buvez, mangez et jouissez aussi vite que possible pour ne pas être frustrés, car vous ne savez pas quand vous mourrez.

D'Holbach (2), auteur du *Système de la Nature,* marche de pair avec La Mettrie; lui aussi tient pour une erreur grossière la distinction du monde physique et du monde moral. La différence entre le corps et l'esprit n'est que celle du corps et du cerveau. La croyance en Dieu est une erreur aussi grossière que la distinction entre le corps et l'esprit. Dès lors la religion, dans le sens ordinaire, tombe d'elle-même; elle n'a de sens qu'autant qu'on y voit une mythologie, car Dieu est la nature. Être immortel, *c'est vivre dans la mémoire des hommes.* Toute la morale se résume en ces termes : *Être utile, c'est contribuer au bonheur de ses semblables; être nuisible, c'est contribuer à leur malheur. Le bonheur n'est que le* PLAISIR CONTINU. Il n'y a pas de liberté; le repentir ne prouve rien en sa faveur, car il n'est qu'un sentiment douloureux de la perte que les conséquences actuelles ou futures de nos passions peuvent nous causer; si ces conséquences nous étaient toujours favorables, nous n'éprouverions jamais de repentir. Comme La Mettrie, l'auteur du *Système de la Nature* trouve une grande consolation dans l'athéisme, puisque du moins il laisse les hommes tels qu'ils sont, tandis que la religion pousse toujours les passions au fanatisme. L'athée, sachant que son regard ne peut s'étendre au delà de ce monde, désire du moins couler ses jours dans le bonheur et la paix. Ainsi l'homme est concentré tout entier en ce monde, la matière est son dieu, servir la matière son unique vertu. L'homme perd toute dignité, l'idéal de sa nature disparaît, et l'enivrement des sens l'entraîne dans la fange du matérialisme le plus grossier. La conséquence était logique : l'empirisme avait commencé, sans idée, par la matière; il finissait, sans idée, dans la matière.

Ce mouvement révolutionnaire de l'esprit philosophique et religieux, avec lequel pactisaient, par un fatal aveuglement, et sans pressentir le danger, les plus grands seigneurs de la cour et une partie même du haut clergé, était directement dirigé contre le Christianisme et l'Église. Mais on comprend facilement qu'il dut réagir aussi sur la science. En logique on faisait prévaloir la maxime d'Helvétius : *Penser, c'est sentir, rien que sentir;* la logique n'était que la doctrine de la pensée, qui elle-même n'était qu'une *simple sécrétion du cerveau.* Cabanis, inventeur de cette rare définition, obtint le plus grand succès. La psychologie ne fut plus que de la physiologie et de la médecine : la métaphysique cartésienne (1) fut considérée comme le rêve d'un cerveau malade et se transforma en physique. La morale devint non pas seulement la théorie du bonheur ou l'eudémonisme (2), mais la théorie de l'égoïsme. Dès lors il ne pouvait plus

(1) L'HOMME PLANTE.
(2) *Voy.* D'HOLBACH.

(1) *Voy.* DESCARTES.
(2) *Voy.* EUDÉMONISME.

être question de théologie. En 1798 Bernardin de Saint-Pierre excita une surprise générale lorsque, dans son discours de réception à l'Académie française, il prononça, pour la première fois, le nom de Dieu. Cette direction matérialiste dura pendant tout l'Empire; elle n'est pas entièrement épuisée encore. Le livre de Lemaire, *Initiation à la philosophie de la liberté*, Paris, 1842-43, 2 vol., n'est pas autre chose que la rénovation du panthéisme matériel contenu dans le *Système de la Nature*.

En Allemagne cette direction matérialiste avait prévalu, comme en Angleterre, sous le nom de *rationalisme* (1), sans cependant pousser sa *théologie naturelle* jusqu'au matérialisme proprement dit, grâce au sens profond et religieux des Allemands, grâce aussi à ce que l'esprit de la Révolution n'avait point encore agité le sol politique de ce pays. Toutefois le matérialisme eut aussi sa part; seulement il prit une forme plus philosophique qu'en France. L'empirisme anglais, et le scepticisme qui en avait été la conséquence, amenèrent Kant à la *philosophie critique*, qui fonda l'*idéalisme*. L'idéalisme, sous l'impulsion de Fichté, de Schelling et de Hégel, aboutit promptement au *panthéisme* (2). Que le panthéisme cherche Dieu dans la totalité du monde ou qu'il laisse le monde se perdre en Dieu, c'est-à-dire qu'il nie à proprement dire le monde, dans les deux cas il se résout dans l'athéisme (3), qui, de son côté, conduit au matérialisme. Hégel lui-même considère le « prétendu » matérialisme et l'athéisme des encyclopédistes français comme le résultat *nécessaire* de la science pure de soi-même. Les partisans de cette philosophie proclament l'identité abstraite de

(1) *Voy.* RATIONALISME.
(2) *Voy.* PANTHÉISME.
(3) *Voir* Staudenmaier, *Exposit. et critique du système d'Hégel*, p. 852.

Dieu et du monde, qui résulte du matérialisme de d'Alembert et de Diderot, un progrès, au moins formel, vers l'idée moderne de l'immanence du divin dans le monde (1). Ce progrès formel devint bientôt matériel. Hégel pose l'essence de la religion dans la conscience que Dieu a de lui-même; mais comme, selon Hégel, Dieu sans le monde n'est pas Dieu, le fini étant un moment essentiel du développement de l'infini, ou de la nature de Dieu, Dieu n'arrive à la conscience de lui-même que dans l'homme. C'est pourquoi l'essence de la religion est la conscience de Dieu dans l'homme. C'est donc par une conséquence fatale de ces prémisses que Feuerbach définit l'essence de la religion la conduite de l'homme envers lui-même, et trouve les mystères de la théologie dans l'*anthropologie*. L'homme, en qualité d'être absolu, ne peut penser, pressentir, imaginer, sentir, croire, vouloir, aimer et adorer que l'essence de la nature humaine. Feuerbach se tient bien en garde contre le matérialisme vulgaire, mais il déclare en même temps que ce n'est que par l'alliance de l'homme avec la nature que l'égoïsme supranaturaliste du Christianisme peut être vaincu. Il enseigne qu'il n'y a qu'à renverser les rapports religieux, à considérer comme but ce que la religion indique comme moyen, à faire la chose capitale de ce qui est subordonné, accessoire, pour détruire l'illusion (de ce qui est supranaturel et transcendant dans la religion chrétienne) et obtenir la pure lumière de la vérité. Feuerbach donne deux preuves éclatantes, dit-il, de ce qu'il avance. La contradiction dans les sacrements est la contradiction de l'idéalisme et du matérialisme. Le matérialisme seul est vrai, et il l'affranchit de l'idéalisme en ce que, par exemple, il

(1) Noack, *l'Encyclopédie théol. comme système*, Darmstadt, 1837, p. 473.

considère le Baptême comme signe, d'après la signification même de l'eau; il y voit un bain naturel, ayant une efficacité naturelle, puisqu'elle lave l'homme de l'impureté du corps, et de plus une efficacité intellectuelle et morale, attendu que l'homme voit et pense plus nettement dans l'eau, s'y sent plus libre, y éteint l'ardeur des désirs impurs et le feu de l'égoïsme. Le Baptême est donc le premier moyen, et le moyen le plus immédiat, que l'homme possède de s'allier à la nature! Les mystères de l'Eucharistie ne sont que les lois mêmes de l'alimentation : l'homme ne peut vivre qu'en buvant et en mangeant. Feuerbach va plus loin, et il est encore plus explicite. D'après lui la vraie religion est l'amour et l'adoration de la nature humaine dans son essence. Mais qu'est-ce que cette essence? « L'homme, répond Feuerbach, ne se distingue des animaux qu'en ce qu'il est le superlatif vivant du sensualisme, en ce qu'il est le plus sensuel, le plus impressionnable des êtres de ce monde. Que si l'essence de l'humanité est la sensualité, et non une vaine abstraction telle que l'esprit, toutes les philosophies, toutes les religions, toutes les institutions qui contredisent ce principe sont non-seulement erronées, mais dangereuses et radicalement corruptrices. Veut-on améliorer les hommes : qu'on les rende heureux; veut-on les rendre heureux : qu'on aille à la source de tout bonheur, de toute joie, aux sens (1)! » Mais si l'essence de l'humanité est la sensualité et non l'esprit, si l'homme ne doit aimer et adorer que l'essence de la nature humaine, on voit clairement en quoi consistent cet amour et cette adoration. La spéculation aboutit à l'athéisme, au matérialisme; elle s'abaisse au niveau du système des encyclopédistes du dix-huitième siècle.

(1) Feuerbach, *Œuvres complètes*, t. II, p. 371-373.

La même tendance se retrouve parmi les membres de la « jeune Allemagne, » dont les pères spirituels furent Louis Börne (1) et Henri Heine, partant des idées de la philosophie moderne, dont ils recueillirent les miettes. Le *Salon* de Heine, dans lequel il prêche ouvertement le matérialisme; le roman de Gutzkow, *Wally*, qui prêche l'émancipation de la femme et celle de la chair; le cri de cet auteur qui, dans sa préface aux lettres confidentielles de Schleiermacher sur Lucinde, s'écrie : « Ah! si le monde n'avait jamais rien su de Dieu, il eût été heureux! » proclament assez hautement le panthéisme grossier de l'athée et du matérialiste. Enfin à la jeune Allemagne se rattache la classe des naturalistes et des médecins, qui nient la différence essentielle qui existe entre l'esprit et le corps, qui nient par conséquent l'esprit, parce qu'ils ne peuvent le voir de leurs yeux et l'atteindre avec leur scalpel. Charles Vogt, dans ses *Lettres philosophiques*, est le représentant le plus digne de cette catégorie de matérialistes. Il tient le matérialisme pour l'unique théorie cosmogonique qui puisse mener à des résultats acceptables par la science. D'après cette théorie la matière est la seule chose qui ne passe pas; l'âme n'est qu'un produit du cerveau; ses facultés, par exemple la pensée, ne sont que des fonctions de la substance cérébrale; l'immortalité est une conclusion qu'il ne peut admettre.

Enfin la tourbe sans nombre des versificateurs, des hommes de lettres, des rédacteurs de journaux, sortis de la maison d'Israël, ne peut être passée sous silence. Leur nom est Légion. Ils sont tous d'accord pour attaquer et détruire la religion, la moralité et la vertu, toute vie sérieusement sociale, le mariage, la famille, l'esprit et la

(1) Léon (Löw) Baruch, né le 22 mai 1786 à Francfort-sur-le-Mein, mort le 12 février 1837.

raison, et ne laisser survivre que la chair. Malheur au monde si ce grossier matérialisme devenait sa morale ! Le monde serait alors dans l'état dont parle S. Paul (1), et qu'il reproche à beaucoup de ses contemporains : « Ennemis du Christ, dont la fin est la perdition, qui ont fait un dieu de leur ventre, qui mettent leur gloire dans leur propre infamie, qui ne pensent qu'aux choses terrestres, à la matière, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. » Le matérialisme naît de l'athéisme ou y aboutit. L'athéisme n'est que l'incrédulité ; celle-ci se termine toujours par l'immoralité.

Cf. Sigwart, *Manuel de la Philosophie théorique*, Tub., 1820, p. 201-209; Frédéric Schlégel, *Leçons de Philosophie*, publiées par Windischmann, Bonn, 1836, t. I, p. 191-194, 250-255; Erdmann, *Histoire de la Philosophie moderne,* t. II, 1re part., renfermant le développement de l'empirisme et du matérialisme depuis Locke jusqu'à Kant, Leipz., 1840; Staudenmaier, *Questions capitales du temps présent,* 1851.

Cf. les articles ANTINOMISME et HYLOZOISME. WÖRTER.

MATERNE (S.), *premier évêque de Cologne. Voyez* COLOGNE.

MATERNE (JULES-FIRMICUS), apologiste chrétien du quatrième siècle, auteur de l'écrit adressé aux empereurs Constance et Constant, *de Errore profanarum religionum* , est rarement cité par les anciens. D'après ce qu'on peut conclure de ses ouvrages, il était né en Sicile, demeura longtemps païen, et fut, en cette qualité, revêtu d'une charge assez considérable. Baronius pense qu'après sa conversion il devint évêque, mais il n'en donne pas de preuve solide. Il composa entre 334 et 337 huit livres de mathématiques (*matheseos*), ou, suivant d'autres titres, d'astronomie (*astronomicorum*), qu'il dédia à son ami Lollianus. Il y parle encore comme un païen de l'influence des astres sur les destinées humaines, et conjure son ami de ne pas répandre dans le vulgaire ces mystères de l'Égypte et de Babylone. Cet ouvrage fut d'abord imprimé à Venise, 1501, puis à Bâle, 1551. L'écrit cité en tête de cet article, que Materne composa après sa conversion, parut à Venise, 1499; Bâle, 1533; Strasbourg, 1562 (édité par Flaccius); Paris, 1589, dans la Bibliothèque P.P., t. IV; Leyden, 1672, 1709 (p. Wowern et Gronov); la Haye, 1826 (p. Munter). Dans ce dernier ouvrage, sur les Erreurs des religions profanes, Materne traite de l'origine de ces religions, et montre par beaucoup d'exemples que les païens se sont fait des dieux des éléments, des hommes souvent les plus vicieux, des objets de leurs passions ou de leurs besoins; il fait remarquer que les fables et les usages du paganisme ne sont nés que de fausses interprétations des histoires bibliques.

Materne s'arrête surtout à certains signes, à certaines expressions mystérieux dont les païens se servaient dans leur culte, et les interprète dans un sens spirituel en les appliquant au Christ. Du Pin remarque dans sa *Nouv. Bibl.* (1): « Ce traité est très-élégant et rempli d'une érudition profonde ; l'auteur y montre beaucoup de science, d'esprit et d'éloquence. » Materne engage les empereurs à détruire les temples, à punir le culte idolâtrique et à extirper le paganisme.

Cf. Schröckh, *Hist. de l'Église*, VI, 11. SCHRÖDL.

MATHA (S. JEAN DE). *Voyez* TRINITAIRES.

MATHÉSIUS (JEAN), disciple et ami intime de Luther, auteur des sermons sur la vie de Luther, naquit à Rochliz, en Saxe, en 1504, étudia pendant quelques années à l'université d'Ingolstadt, et se fixa ensuite à Munich et au château

(1) *Philipp.*, 3, 18, 19.

(1) T. I, p. 212.

d'Odelzhausen, où il entendit parler des écrits de Luther, dont la lecture finit par le séduire. Il se rendit, dans ces dispositions, vers 1529, à Wittenberg, y étudia la théologie, y devint le commensal de Luther pendant plusieurs années, et fut, en 1532, nommé recteur d'une école, plus tard pasteur du Joachimsthal, où il demeura jusqu'à sa mort, en 1564. Mathésius, de même que tous les protestants de l'époque, considéra comme sa tâche principale de prêcher avec ardeur contre la papauté, tout en reconnaissant, au milieu de ses plaintes perpétuelles, que, malgré le nouvel Évangile, les gens de son temps devenaient de plus en plus mauvais, ce qu'il attribue avec raison aux prédicateurs de la foi seule, *sola fides*. Vers la fin de sa vie il eut à lutter contre de terribles angoisses, qu'il tint pour des attaques de Satan, qui voulait lui arracher sa confiance en la miséricorde divine et aux mérites du sang de Jésus-Christ. Il laissa un très-grand nombre de *sermons*, parmi lesquels dix-sept sermons sur les commencements, la vie, la doctrine, la confession et la mort bienheureuse de Martin Luther; les *Commentaires de la Montagne;* un *Traité sur la Justification ;* un *Commentaire sur les Évangiles des dimanches et jours de fêtes*, dédié à l'empereur Maximilien II; l'*Histoire de la doctrine, de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ ;* des *Cantiques*, etc., etc.

Mathésius appartenait au parti de Major (1). Un de ses descendants, Balthasar Mathésius, a publié sa vie en allemand, en 1705.

Cf. Jöcher, *Lexique des Savants;* Döllinger, *la Réforme*, II.

SCHRÖDL.

MATHIAS, selon toutes les apparences un des soixante-douze disciples de Jésus (1), fut, durant la période qui s'écoula entre l'ascension de Notre-Seigneur et la descente du Saint-Esprit, élu au sort à la place de Judas Iscarioth (2). On ne sait rien de certain de sa vie antérieure, de son lieu de naissance, de son activité apostolique, du lieu, du temps et du mode de sa mort. D'après les martyrologes grecs, avec lesquels s'accorde Nicéphore (3), il prêcha l'Évangile d'abord en Judée, puis en Éthiopie ; il y fonda un évêché et y termina sa vie sur la croix. S'appuyant sur ce que dit la *Dorothei Synops. : Matthias in interiore Æthopia, ubi Hyssus, maris portus, et Phasis fluvius est, hominibus barbaris et carnivoris prædicavit Evangelium. Mortuus est autem in Sebastopoli, ibique prope templum Solis sepultus*, Cave pense (4), dans ses *Antiquités*, que l'on a mis l'Éthiopie pour la Cappadoce, puisqu'on ne peut trouver qu'en Cappadoce un siége épiscopal qui soit à l'embouchure de l'Asparus (ou du Phasis), ou le port d'Hyssus. Hippolyte et S. Isidore (5), sans parler de son martyre, le font mourir et ensevelir à Jérusalem, tandis que d'autres le font lapider et décapiter par les Juifs comme blasphémateur (6). Les renseignements sont encore plus rares et plus incertains sur le temps et le lieu de son martyre. Ste Hélène, mère de Constantin le Grand, dit-on, apporta les reliques de S. Mathias à Rome; on en conserve une partie à Trèves, dans l'église de son nom, et une autre dans l'église de Sainte-Marie-Majeure, à Rome. La fête de cet Apôtre est célébrée, dans l'Église romaine, le 24 ou le 25 février

(1) *Voy.* MAJOR.

(1) Cf. Clem. Alex., *Strom.*, l. IV. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. I, c. 12. Hieronym., *in Catal.*

(2) *Act. des Apôtres*, 1, 23.

(3) *Hist. eccl.*, l. II, c. 40.

(4) *Antiq. Apost.*, p. 743.

(5) In tractatu *de Vita et morte sanctor. Novi Test.*, c. 80.

(6) *Perionii Vita Apost.*, p. 178 sq.

dans les années bissextiles, le 9 août dans l'Église grecque. On eut de bonne heure un évangile apocryphe sous le nom de S.ᵗ Mathias (1). Clément (2) d'Alexandrie fait mention de traditions de S. Mathias, παραδόσεις, traditions qui peut-être ne sont autre chose que cet évangile apocryphe (3).

Cf. Apocryphe (littérature); Winer, *Lexiq. bibl.*, t. II; Augusti, *Mémorab. d'Archéol. chrét.*, t. III, p. 240; *Acta Sanctor.*, t. III Februarii, p. 431-454. Fritz.

MATIÈRE. *Voyez* Esprit.

MATHILDE (Ste), mère de l'empereur Othon Ier, issue de la race du célèbre Witikind, eut pour père le comte Thiétrich, qui demeurait dans sa villa d'Enger, près d'Herford. Sa mère, Reinhilda, était la fille d'un Danois et d'une Frisone. Mathilde fut élevée dans le couvent d'Herford, sous la surveillance de sa tante, l'abbesse Mathilde, mère du comte Thiétrich. Othon le Grand, duc de Saxe, frère de Ludolf, grand-comte (duc) de Saxe, qui donna son nom à la maison Ludolfine, et qui fonda le couvent de Gandersheim (4), avait deux fils, Thancmar et Henri; ayant entendu parler de la beauté et des excellentes qualités de la jeune Mathilde, il envoya, pour s'en assurer, son fils Thancmar au couvent, et celui-ci employa la ruse pour parvenir à la voir; mais ce fut son fils Henri qui demanda et obtint la main de la princesse. Le mariage eut lieu bientôt après. Henri donna, en cadeau du matin, *Morgengabe*, à sa nouvelle épouse, tout ce qui appartenait à la ville de Walhausen. Après la mort d'Othon († 912) Henri lui succéda; il fut élu roi de Germanie; mais ce nouveau titre n'inspira ni orgueil ni vanité à la reine Mathilde.

(1) Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, c. 25.
(2) Clem. Alex., *Strom.*, II, 163; VII, 318.
(3) Cf. Hieron., *Proœm. comment. in Matth.*
(4) *Voy.* Gandersheim.

Quoique obligée de paraître officiellement vêtue de soie et ornée de pierreries, elle conserva sous la pompe royale un cœur humble, aimant et agréable à Dieu; elle se dérobait souvent la nuit au lit conjugal pour vaquer à la prière. Elle donna une excellente éducation à ses enfants, Othon, Henri, Bruno et Gerberge. Elle était l'âme, la joie et la force de sa famille, et n'eut qu'un reproche à se faire, celui d'aimer avec prédilection son fils Henri. A son lit de mort Henri, son époux († 936), la remercia d'avoir souvent apaisé sa colère, de lui avoir suggéré en tout de bons conseils, et de l'avoir toujours disposé à la miséricorde.

Avant de laisser un libre cours aux larmes que lui arracha cette mort cruelle, Mathilde demanda s'il n'y avait pas dans l'assistance un prêtre qui fût encore à jeun et qui pût offrir le saint Sacrifice pour Henri. Il se trouva en effet un prêtre, nommé Adeldach, qui put répondre au désir de la reine, et celle-ci conserva dès lors une grande bienveillance pour lui, et le fit plus tard monter sur un siége épiscopal.

Après avoir entendu la messe et avoir fait un riche cadeau au prêtre qui avait officié, elle suivit le convoi de son époux en répandant un torrent de larmes. A cette douleur, que rien ne put jamais guérir, s'en ajouta bientôt une nouvelle; ce ne fut pas, comme l'eût désiré Mathilde, Henri qui succéda à son père en qualité de duc et de roi, mais Othon, son fils aîné, ce qui ranima et augmenta l'ancienne division des deux frères. Si Mathilde, par sa prédilection pour Henri, avait fomenté l'inimitié des deux frères, elle n'eut du moins pas de cesse qu'elle ne les eût réconciliés. Dès que la paix fut rétablie Mathilde put reprendre ses œuvres habituelles de piété et de charité. Elle assistait avec une dévotion merveilleuse à la sainte messe, durant laquelle elle of-

frait toujours le pain et le vin. Elle ne dormait que le temps strictement indispensable et ne mangeait que le nécessaire ; souvent au chant du coq elle avait déjà récité tout le Psautier. Rarement on la voyait irritée ; jamais elle n'était ni d'une tristesse exagérée, ni d'une gaîté extrême.

Elle distribuait ses revenus aux pauvres et aux serviteurs de Dieu. Cette libéralité sans réserve attira une violente tempête sur sa tête ; on répandit le bruit qu'elle avait amassé des richesses immenses et qu'elle avait complétement épuisé le trésor royal par ses largesses. Othon prêta l'oreille à cette rumeur et chargea des espions de recueillir l'argent distribué par les aumôniers ordinaires de la reine. Henri lui-même se tourna contre sa mère, qui en conçut un vif chagrin. Enfin, pressée par la nécessité et ne voulant pas être plus longtemps pour ses enfants une occasion de contrister le Seigneur, elle abandonna les biens que lui avait donnés son époux et se retira dans sa patrie. Mais avec Mathilde disparurent les bénédictions qui, jusqu'alors, avaient comblé Othon, et des maux de toute espèce fondirent sur le pays.

Cependant les prêtres et les grands intervinrent auprès d'Édith, épouse d'Othon, et l'engagèrent à demander à Othon le rappel de sa mère. Othon, reconnaissant son injustice, suivit le conseil d'Édith et envoya une brillante ambassade à sa mère pour l'inviter à rentrer dans le royaume. Lui-même s'empressa d'aller au-devant d'elle ; il descendit de cheval dès qu'il l'aperçut, et lui demanda pardon à genoux, tandis qu'Henri lui adressait la même prière en pleurant. Mathilde fut alors rétablie dans tous ses biens et ses honneurs, et rien ne vint plus troubler l'harmonie de la famille royale. Mais Mathilde eut d'autres épreuves à subir. La plus cruelle, après la mort de son époux, fut la perte de son fils Henri, duc de Bavière († 955), perte dont elle reçut la nouvelle à Quedlinbourg. La pauvre mère fondit en larmes; épuisée de douleur, elle réunit autour d'elle les religieuses du couvent dans lequel elle résidait, s'unit à leurs prières, se rendit sur la tombe qui avait reçu les dépouilles de son époux, et s'écria : « O mon maître, que tu es heureux de n'avoir pas survécu à cette affliction ! Jusqu'à ce jour je ne me suis consolée de ta mort que par la vue de ton fils, ta fidèle image, et voici que cette consolation me manque ! » — A dater de ce moment elle changea ses vêtements royaux en habits de deuil, elle renonça à toute distraction, *neminem voluit audire carmina secularia cantantem, nec quemquam videre ludum exercentem, sed tantum audivit sancta carmina de Evangeliis vel aliis Scripturis sacris sumpta, necnon in hoc sedulo delectabatur ut de vita vel passione sanctorum sibi cantaretur.* Depuis lors aussi son amour pour Dieu, sa clémence envers les pauvres prirent un nouvel et plus puissant essor. Deux fois par jour, dit son biographe, elle distribuait des aliments aux pauvres ; elle envoyait les meilleurs morceaux de sa table aux plus nécessiteux. Comment, s'écrie son naïf biographe, s'étonner qu'elle fût si miséricordieuse envers tous les hommes, puisqu'elle n'oubliait pas même de nourrir le coq, qui appelle les humains au service de Dieu, et les oiseaux qui chantent ses louanges? Quelque part qu'elle allât, elle emportait à côté de sa voiture des aliments pour les pauvres, des cierges pour les oratoires. Lorsqu'elle lisait ou dormait dans sa voiture, sa fidèle compagne, Richburga, ne devait laisser passer aucun pauvre sans le saluer et lui donner une aumône, et si elle y manquait, ce qui d'ordinaire réveillait Mathilde, tant son oreille était fine et attentive aux prières des pauvres,

il fallait que la voiture s'arrêtât et qu'on rappelât le pauvre qu'on avait dépassé.

Quelque part qu'elle se fixât en hiver, elle avait soin que chaque maison fût pourvue de bois ; elle faisait allumer un grand feu en plein air, afin que les passants pussent s'y chauffer et qu'il servît en même temps à diminuer l'obscurité des longues nuits de la saison. C'était surtout le samedi, parce que c'était la veille du jour du Seigneur et le jour où elle avait perdu son époux, que sa libéralité s'exerçait le plus largement ; elle faisait préparer des bains pour les pauvres, vaquait souvent elle-même à leur service, et leur apportait les fruits et les meilleurs morceaux de la table royale.

Le trentième jour et l'anniversaire de la mort de son époux étaient également consacrés à des œuvres de piété. Les jours de fête elle lisait ou se faisait lire des livres pieux ; les autres jours de la semaine elle travaillait de ses mains, et, si quelque bonne œuvre l'avait empêchée de remplir sa tâche ordinaire, elle avait soin de se mettre à l'ouvrage avant le repas, en se tenant debout devant la table, pour ne pas manger son pain, disait-elle, sans l'avoir gagné. Convaincue que les couvents rendaient d'immenses services au pays, qu'ils y entretenaient les traditions de justice, de foi, de vertu et de science qui font la prospérité d'un État, elle s'intéressait vivement à leur prospérité et en fonda elle-même plusieurs à Quedlinbourg, Nordhausen, Pölde et Enger. Quedlinbourg (1) fut sa plus importante création, après qu'elle y eut transféré les religieuses du couvent de Winithohusen, fondé par Liutberge, fille de Hessi, prince d'Ostphalie (qui s'était soumis à Charlemagne en 775, avait embrassé la foi chrétienne et était mort en 804) (1).

Mathilde reçut dans ce monde une partie de la récompense qu'avaient méritée toutes ses bonnes œuvres.

Elle eut d'abord, il est vrai, la douleur de voir descendre dans la tombe son plus jeune fils, Bruno, l'excellent archevêque de Cologne (2), mort en 965 ; mais elle trouva une riche compensation dans le profond respect et la vive tendresse que lui portèrent Othon et sa seconde femme, Ste Adélaïde (3), dans les caresses d'une nombreuse et florissante postérité de petits-enfants, dans la gloire d'Othon et dans son élévation à l'empire d'Allemagne. Ce fut dans le couvent de Nordhausen que Mathilde et Othon se virent pour la dernière fois. Après lui avoir chaudement recommandé cette sainte maison, où étaient nés son fils Henri et sa fille Gerberge, et qu'elle avait fondée afin qu'on y priât sans cesse pour l'âme de son époux et de son fils, pour la stabilité de l'empire et le salut de tous les siens, elle assista avec lui à la sainte messe et l'accompagna jusque dans la cour, où il monta à cheval en fondant en larmes. Au moment où il allait partir, les gens de sa suite, sortant de l'église, vinrent lui annoncer que sa mère était rentrée dans le sanctuaire qu'il venait de quitter, y avait baisé les traces de ses pieds et la place où il s'était agenouillé pendant la messe. Aussitôt Othon descend de cheval, pénètre dans l'église, y trouve sa mère toujours en larmes à la même place et s'y agenouille à ses côtés. A cette vue sa sainte mère, recueillant son courage et se jetant dans les bras de Dieu, relève son fils et le congédie. Mathilde alla ensuite visiter encore une fois tous les couvents qu'elle avait fondés. Pressentant sa mort pro-

(1) *Voy.* Quedlinbourg.

(1) *Voir* Pertz, *Script.*, IV (VI), 158, etc.

(2) *Voy.* Bruno.

(3) *Voir* Pertz, *Script.* IV (VI), p. 633-649, et Bolland., 9 févr.

chaine, elle se rendit à Quedlinbourg pour y être inhumée à côté de son époux. Au moment de mourir elle donna de sages avertissements à sa petite-fille Mathilde, qui plus tard agrandit le couvent et en devint l'abbesse (1); puis elle se fit déposer à terre sur un cilice et couvrir la tête de cendres. C'est ainsi qu'elle rendit son âme à Dieu, le 14 mars.

Son biographe fut un clerc qui, quarante ans après la mort de Mathilde, écrivit sa vie à la demande de l'empereur Henri le Saint, son petit-fils. On la trouve dans Pertz (2), et chez les Bollandistes, au 14 mars. Le moine Widukind, de Corbie, écrivit aussi son éloge (3). SCHRÖDL.

MATHILDE D'ÉCOSSE (ÉDITH?), femme d'Henri I[er] (1100-1135), et l'unique princesse d'Écosse qui ait jamais été assise sur le trône d'Angleterre, naquit en 1079 du roi Malcolm Canmore et de Marguerite Atheling. Son père mourut en 1093, en assiégeant un château, et elle perdit à la même époque sa pieuse mère. L'éducation que la reine avait donnée à sa fille, avec le concours de son confesseur Turgot, fut achevée dans l'abbaye de Romsey, sous la direction de la célèbre abbesse Christine, tante de Mathilde. Elle y demeura longtemps, avec sa sœur, l'objet de la sollicitude des religieuses, et elle y apprit non-seulement la lecture, la musique, etc., mais encore tout ce qui fonde une vie pieuse et chrétienne. Plus tard les deux princesses vécurent avec leur tante dans l'abbaye de Wilton, fondée par la femme d'Édouard le Confesseur en faveur des Bénédictines noires, et qui, comme Romsey, devait toujours avoir pour supérieure une princesse de sang royal.

Mathilde, après avoir refusé deux mariages avantageux, fut, en 1100, demandée par Henri I[er], qui venait de monter sur le trône d'Angleterre. L'abbesse Christine était contraire à ce mariage, qui soulevait d'ailleurs des difficultés, parce que Mathilde avait porté le voile. L'affaire avait une haute importance politique, car Henri I[er] donnait une parfaite solidité à son trône en s'unissant à la fille de l'ancienne maison royale, et mettait ainsi de la manière la plus prompte un terme aux conflits et aux déplorables rivalités des Anglais et des Normands. Anselme, le célèbre archevêque de Cantorbéry (1), qui était alors pour la première fois exilé à Lyon, fut rappelé pour donner son conseil. Il réunit à Lambeth, durant l'automne de 1100, un synode devant lequel Mathilde dut comparaître, et, après une mûre délibération, le synode décida que « Mathilde, fille du roi Malcolm d'Écosse, ayant démontré qu'elle n'avait été consacrée à la vie monastique ni par son propre choix, ni par le vœu de ses parents, était libre d'épouser le roi, » *Mathilda, daughter of Malcolm, king of Scotland, had proved that she had not embraced a religious life, sither by her own choice or the vow of her parents, and she was therefore free to contract marriage with the king.* Matthieu Paris prétendit plus tard que Mathilde avait été religieuse, qu'elle avait été consacrée à Dieu et que son mariage avait été sacrilége; mais les actes du synode de Lambeth et tous les autres témoignages historiques enlèvent toute valeur à l'assertion de cet auteur. En revanche il est certain qu'après avoir résolu les difficultés légales il s'en éleva de morales dans l'esprit de Mathilde; cependant le mariage eut lieu, et fut célébré le jour de Saint-Martin, 11 novembre 1100. Mathilde fut couronnée dans l'abbaye de

(1) *Voir* Pertz, *Script.*, III (V), 74, 75.
(2) *Script.*, IV (VI), p. 282-302.
(3) *Voir* Pertz, *Script.*, III (V), p. 465, 466.

(1) *Voy.* ANSELME.

Westminster. Ce mariage eut les plus heureuses conséquences pour l'Angleterre. La guerre des investitures dura encore, il est vrai, quelques années, et Anselme de Cantorbéry fut une seconde fois banni du royaume, en 1105 ou 1106; mais la paix religieuse finit par se rétablir. Henri Ier se réconcilia sincèrement avec le primat, rendu à son siége, et régna de manière à mériter les éloges de la postérité. En comparant les rapports de ce roi avec l'Église et sa conduite dans les affaires religieuses avant et après son mariage, on ne peut méconnaître l'influence que la reine dut exercer sur lui, lors même qu'il n'en existerait pas de preuves historiques; mais il en existe, et les lettres de la reine, dont six ont été imprimées dans une édition anglaise des œuvres de S. Anselme, prouvent qu'elle servit d'active et intelligente intermédiaire entre Anselme et Henri Ier, entre l'Église et l'État. C'est à Mathilde, et surtout à son confesseur, l'illustre S. Anselme, que l'Angleterre dut l'autorité dont jouit bientôt le droit canon, et notamment la victoire que remporta la loi du célibat ecclésiastique. Henri Ier rendit aux universités de Cambridge et d'Oxford l'éclat dont elles étaient déchues; il fonda les diocèses de Carlisle et d'Ely, les abbayes de Hithe, Reading et Cirencester, et le prieuré de Dunstan. Mathilde elle-même fonda à Londres deux hôpitaux (*Saint-Giles in the Fields* et *Christ-Church*) et les dota richement. On comprend que la règle la plus simple, la plus sérieuse et la plus pure régnait autour d'une reine aussi pieuse. Ses trois dames d'honneur, Emma, Gunilda et Christine, partageaient les sentiments religieux de leur maîtresse et son activité bienfaisante. Après la mort de Mathilde elles se retirèrent, près de Londres, dans une solitude qui en 1128 devint un prieuré créé par ces trois vierges du Seigneur, dit l'acte de fondation. Mathilde mourut d'une manière prématurée, le 1er mai 1118, à Westminster, profondément regrettée par son mari, alors occupé d'une guerre en Normandie, et par toutes les classes du peuple, qu'avaient édifiées ses vertus et sa sagesse. Elle fut ensevelie dans l'abbaye de Westminster, à côté de son royal oncle, Édouard le Confesseur. Les chroniqueurs ne sont pas d'accord sur le nombre de ses enfants. Deux de ses fils, Guillaume et Richard, perdirent la vie, à leur retour de France, dans un naufrage, en vue des côtes de leur patrie; sa fille Mathilde (ou plutôt Alice ou Adélaïde), née en 1104, devint plus tard la femme de l'empereur Henri V, et eut longtemps une vie agitée, qui toutefois se termina paisiblement. Henri Ier se remaria avec une Alice de Louvain, qui n'eut pas d'enfants.

Cf. Agnès Strickland, *Lives of the Queens of England, from te Norman conquest*, 8 vol., 4e éd., Londr., 1854, t. I, p. 105-165. Le Balois Iselin ne consacre pas d'article spécial à Mathilde; il remarque seulement, à la vie d'Henri, en passant, que sa femme, Mechthildis, était « une dame fort superstitieuse. » HÆGÉLÉ.

MATHURINS. *Voyez* TRINITAIRES.

MATINES. *Voyez* BRÉVIAIRE.

MATRICULE DES PAUVRES. *Voyez* MENSA PAUPERUM.

MATRICULE DU CLERGÉ. Nomenclature du personnel ecclésiastique d'une cathédrale, d'une collégiale, d'une église paroissiale. De tout temps on nomma *clerici intitulati* les ecclésiastiques attachés d'une manière permanente à une église principale (*titulus*), pour les distinguer des ecclésiastiques auxiliaires, ou demeurant passagèrement dans une paroisse ou dans un diocèse étrangers, et on les inscrivit dans le catalogue (*matriculo*) des ecclésiastiques remplissant des fonctions dans cette église.

On les nomma aussi, d'après cela, *clerici immatriculati, id est ecclesiæ matrici adscripti.*

MATTHÆI. *Voyez* BIBLE (ÉDITIONS DE LA).

MATTHIAS. *Voy.* MATHIAS, p. 389.

MATTHIEU (S.). *Voyez* ÉVANGILES.

MATTHIEU BLASTARÈS. *Voyez* CANONS (RECUEILS DE).

MATTHIEU PARIS (*Parisiensis*), Bénédictin anglais et écrivain du treizième siècle, naquit probablement vers la fin du douzième siècle et reçut son surnom de sa famille, et non de la ville de Paris; car, quoiqu'on ne sache pas dans quel endroit, en Angleterre, Matthieu reçut le jour, il est avéré que l'Angleterre fut sa patrie. En 1217 il prit, suivant ce qu'il raconte lui-même, l'habit de S. Benoît dans le couvent de Saint-Alban, près de Vérulam l'ancien. Ce fut un homme d'étude et de savoir et le meilleur chroniqueur latin des Anglais, si l'on excepte Eadmer (1), Guillaume de Malmesbury (2) et Guillaume de Newbury (3).

Mais sa plume était vive et caustique; il distribue ses coups à droite et à gauche, tombe sans égards sur tout ce qu'il rencontre, papes, empereurs, rois, évêques, abbés, moines, se trompe à chaque instant, et, entraîné par son aveugle rage de critique, donne pour des faits historiques des anecdotes piquantes qui n'ont aucune authenticité, des légendes déraisonnables et toutes sortes de détails suspects, exagérés et calomnieux. Pour ceux qui comptent parmi les notes caractéristiques de l'esprit protestant les sorties déclamatoires contre l'orgueil et l'avarice des Papes, Matthieu Paris est classique, et ils peuvent le mettre parmi les précurseurs de la réforme, quoiqu'il n'attaque jamais l'institution même de la papauté, et que, malgré ses invectives contre les Bénédictins et les Dominicains, il fût, dit-on, un membre zélé de son ordre. Il devint même le réformateur des Bénédictins de Norwége, où il dut se rendre en 1248, à la demande des Norwégiens et d'après les ordres du Pape Innocent IV.

Matthieu parle toujours de lui-même avec un remarquable respect, et il se vante particulièrement de ses relations intimes avec le roi d'Angletere, Henri III. On place ordinairement sa mort en 1259. Son *Historia major*, qui est une chronique allant depuis le commencement du monde jusqu'en 1250 ou 1259, n'est pas toute de lui. La première partie, depuis la création du monde jusqu'à la naissance de J.-C., est d'un chroniqueur inconnu, et depuis J.-C. jusqu'en 1235, à peu d'exceptions près, elle est de Roger de Vendover, confrère de Matthieu, du couvent de S. Alban († 1237). Le travail de Matthieu ne commence qu'en 1235; il fut continué depuis 1259 jusqu'en 1273 par Rishanger. On a en outre, de Matthieu Paris, la vie des deux Offa, rois de Mercie, et la vie des abbés du couvent de S. Alban.

Cf. Oudin, *Comment. de Script. eccl.*, t. III, p. 204, Lips., 1722; *Ibid.*, p. 97; Schüz, S. J., *Comment. crit. de scriptis et scriptor. crit. historicis*, Ingolst., 1761, tit. *Parisius.*

SCHRÖDL.

MATTHIEU FLORIGÉRUS. *Voyez* MATTHIEU DE WESTMINSTER.

MATTHIEU DE WESTMINSTER, moine de l'abbaye de Westminster, de Londres, mort en 1307, comme le démontre Casimir Oudin, dans ses commentaires sur les écrivains ecclésiastiques (1), contre ceux qui ont placé sa mort en 1377, paraît souvent sous le nom de Matthieu Florigérus, parce qu'il composa un ouvrage historique avec

(1) *Voy.* EADMER.
(2) *Voy.* GUILLAUME DE MALMESBURY.
(3) *Voy.* GUILLAUME DE NEWBURY.

(1) *De Script. eccl.*, t. III, p. 700, Lips., 1722.

une foule de chroniques, qu'il intitula *Flores historiarum*. Cette histoire très-étendue va depuis le commencement du monde jusqu'en 1307. Les années 1250 ou 1259, jusqu'en 1307, sont dues à Matthieu lui-même, et, d'après la remarque d'Oudin, sont rédigées, *cum tanta sinceritate, veritatis cura et studio, ut multam inde laudem apud æquos rerum æstimatores meruerit, quamvis ob dicendi characterem maxime sordescat, pro more hujus sæculi.*

On s'est beaucoup servi de l'ouvrage de Matthieu, parce que les sources auxquelles il a puisé n'étaient pas accessibles à tout le monde et qu'on en trouve chez lui l'exact résumé. Les nombreuses légendes qu'il raconte et les détails qu'il tire des chroniques des couvents rendent son ouvrage particulièrement intéressant. Il en a paru plusieurs éditions à Londres, 1567, et à Francfort, 1601.

Cf. Lappenberg, *Histoire d'Anglet.*, t. I, Introduction. SCHRÖDL.

MAUR (CONGRÉGATION DE SAINT-). De même que S. Placide avait répandu la règle de S. Benoît en Sicile, S. Maur, son disciple favori, fonda les premiers couvents de cette règle dans l'empire frank. De là la vénération dont S. Maur jouit dans les couvents des Bénédictins et dans l'Église en général. Sa principale fondation, la célèbre abbaye de Glanfeuil, fut appelée de son nom *Saint-Maur sur Loire.*

La congrégation de Saint-Maur acquit une renommée toute spéciale par l'intégrité de ses mœurs et l'étendue de son savoir. Elle dut son origine à la réforme qui fut introduite en 1613 dans l'abbaye de Saint-Augustin de Limoges et confirmée par l'Église en 1621 et 1627. Cette congrégation, à qui un décret du chapitre général donna le nom de Saint-Maur, comprenait environ cent vingt-quatre abbayes ou prieurés; elle était distribuée en sept provinces et dirigée par un général, qui résidait dans l'abbaye de Saint-Germain des Prés, à Paris. On comptait parmi ses principales maisons Saint-Denis, Fleury ou Benoît sur Loire, Marmoutier, Vendôme, Saint-Rémy de Reims, Saint-Pierre de Corbie, Fécamp, etc., etc. Il y avait une très-étroite liaison entre elle et la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hidulphe. Leurs statuts étaient à peu près les mêmes. La congrégation de Saint-Maur était une réforme assez radicale de l'ordre de Saint-Benoît; elle jouit, dès son origine, de la faveur particulière de Richelieu. La discipline se relâcha quelque peu dans la suite; mais la science y fut toujours très-sérieusement cultivée, et les noviciats demeurèrent des écoles savantes dans lesquelles les aspirants suivaient des cours réguliers et se préparaient à leur admission dans l'ordre par des études profondes et réglées. Dans chaque province il y avait deux noviciats, d'où les novices passaient dans d'autres couvents pour y recommencer un noviciat de deux années, y suivre pendant cinq ans des cours de philosophie et de théologie, et y faire encore une année de retraite avant de recevoir le sacerdoce.

A la tête de la congrégation était un général, élu d'ordinaire pour trois ans. Il était aidé par deux assistants; chaque province avait un visiteur et des définiteurs élus par le chapitre général. Tous les généraux de la congrégation furent jusqu'à la fin des hommes remarquables. La sévérité des statuts de S. Benoît avait été largement modifiée dans la congrégation. Les religieux occupés de travaux littéraires étaient en général exempts du chœur et pouvaient voyager en vue de la science. La règle était fort adoucie pour les autres religieux. On évitait le mécontentement parmi eux en leur permettant de changer de couvents et de paroisses. C'était

d'ailleurs pour chaque religieux un véritable honneur que d'appartenir à un institut qui pouvait se glorifier de l'estime universelle et d'être l'asile des hommes les plus éminents du siècle. Toutefois la meilleure garantie de la prospérité de la congrégation se trouvait dans le caractère religieux et moral de ses membres. Quoique la science, à laquelle la congrégation se voua avec tant d'ardeur et qui lui valut une si grande renommée, n'eût pas été le but spécial de la réforme, son premier général, Grégoire Tarisse (1630-48), eut une prédilection particulière pour les jeunes gens chez lesquels il discernait du talent et de l'émulation. Bientôt on arrêta que les jeunes Bénédictins qui auraient terminé leurs études, et qui feraient preuve de capacités particulières et d'un goût prononcé pour les travaux scientifiques, seraient transférés dans des maisons où ils pourraient poursuivre leur instruction. C'était parmi ces jeunes moines lettrés et zélés qu'on choisissait les maîtres des novices, les professeurs de séminaires (dans lesquels on élevait de jeunes gentilshommes) et les bibliothécaires des divers couvents. D'autres religieux étaient chargés de travaux particuliers, qui devenaient le plus souvent la tâche et le but de leur vie entière. Au commencement ces travaux se bornèrent à recueillir des matériaux pour l'histoire des couvents de la congrégation et pour celle des saints, ce qui naturellement les amena à des études et à des travaux paléographiques et diplomatiques plus considérables.

Dans la suite l'activité des Bénédictins de Saint-Maur s'étendit sur toutes les branches de la science. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans des détails sur leurs immenses travaux. On peut consulter à ce sujet une excellente dissertation de Herbst, dans la *Revue trimestrielle de Théologie de Tubingue*, ann. 1833 et 1834 : *les Services rendus à la science par les Bénédictins de Saint-Maur*.

Malheureusement cette congrégation, autrefois si florissante, succomba à la tourmente de la Révolution. Elle fit de vaines tentatives pour renaître en 1815. En 1833, grâce aux efforts de Dom Guéranger, l'abbaye de Solesme, dans le diocèse du Mans, redevint un foyer de vie religieuse et scientifique. Si les religieux de Solesme parviennent à achever l'œuvre capitale de la *Gallia Christiana*, ils auront ressuscité la gloire des anciens Bénédictins.

Voyez BÉNÉDICTINS.

FEHR.

MAUR RHABAN. *V.* RHABAN MAUR.

MAURES (EN ESPAGNE). On désigne sous le nom de Maures le peuple qui naquit, au nord de l'Afrique, du mélange des Berbères et des Arabes, lorsque ceux-ci conquirent au septième siècle l'ancienne Mauritanie, en l'arrachant, avec le concours des Berbères, au pouvoir de Byzance. L'Afrique septentrionale devint alors une partie du grand califat dont la capitale avait été transférée de Médine à Damas, depuis l'élévation des Ommiades au trône (660 après J.-C.)

Les Arabes, impatients de répandre l'islam et d'agrandir leurs conquêtes, jetèrent les yeux sur les rivages de l'Espagne, situés en face de leurs possessions africaines ; ils y firent bientôt des incursions ; mais ils en furent repoussés avec de grandes pertes, en 672, par le vaillant roi des Goths (Espagnols) Wamba. Cependant les dissensions intestines de l'Espagne leur ouvrirent bientôt l'accès de la péninsule. Un des successeurs les plus immédiats de Wamba, Wittiza, avait fait crever les yeux à Théofried, duc de Cordoue. Roderic, fils de ce malheureux prince, se révolta contre Wittiza et s'empara du trône en 710. Mais les fils du roi dé-

trôné, alliés à leur oncle Oppas, archevêque de Séville, et au comte Julien, gouverneur de Septum (Ceuta), voulant renverser Roderic, qui leur était odieux, appelèrent à leur secours Musa, gouverneur de l'Afrique. Dès 711 Tarik, commandant en son nom une armée arabe, parut à la pointe méridionale de l'Espagne et gagna une grande bataille près de Xérès de la Frontéra. Roderic succomba avec la majeure partie de son armée. Musa rejoignit à la tête de nouvelles troupes celles de son général victorieux, conquit en moins de cinq ans presque toute la péninsule pyrénéenne, et fonda ainsi la domination des Maures en Espagne.

Un rejeton de l'ancienne maison royale, Pelayo, seul, conserva, dans les montagnes septentrionales des Asturies, de la Biscaye et de Castille, un royaume chrétien, qui, malgré sa petitesse, maintint son indépendance. Dans les Pyrénées occidentales les Basques surent aussi défendre leur liberté contre les Maures, comme ils l'avaient su garantir autrefois contre les Visigoths (1). Tout le reste de l'Espagne tomba au pouvoir des Mahométans, fut incorporé au grand califat, mais s'en sépara bientôt et se transforma en un califat indépendant. Le califat de Cordoue (756) devint la patrie des arts, du luxe et des mœurs les plus dissolues.

Charles Martel (2) arrêta le cours des victoires des Arabes par la sanglante bataille de Poitiers (732). Les Maures complétement défaits ne songèrent plus jamais à franchir les Pyrénées. Le petits-fils de Charles Martel, Charlemagne, attaqua les Maures en Espagne, leur reprit une partie de leurs plus récentes conquêtes, qu'il fondit dans la grande Marche espagnole, dont, après

(1) *Voy.* Goths.
(2) *Voy.* Charles Martel.

sa mort, se forma une série de petits royaumes chrétiens, en dernier lieu le royaume de Navarre et le comté de Barcelone ou la Catalogne. Ainsi, peu à peu, les Espagnols secouèrent le joug musulman; le petit État de Pélayo parvint, au terme d'une lutte heureuse, à s'agrandir aux dépens des infidèles, et forma, au commencement du dixième siècle (918), le royaume de Léon et le comté de Burgos ou la Castille. Au milieu du onzième siècle on vit se fonder de nouveaux États espagnols, plus considérables que les précédents. En 1028 le comté de Castille échut en héritage à Sanche III, major de Navarre. Un acte de partage le transmit à son fils Ferdinand (1035), comme un royaume particulier. Ferdinand ayant, trois ans après, également hérité du royaume de Léon et de la Galice, ces trois États formèrent dès lors, non pas, il est vrai, sans interruption, mais, à dater de Ferdinand III (1230), d'une manière permanente et pour toujours, le plus grand des royaumes chrétiens d'Espagne, destiné à affranchir définitivement la péninsule pyrénéenne de la domination des Maures. En 1084 Tolède, l'antique résidence des Visigoths, retomba entre les mains des Chrétiens et devint la capitale de la Castille.

Cet État trouva de bonne heure un puissant voisin dans l'Aragon, qui, insignifiant d'abord, s'éleva et se fortifia rapidement. L'Aragon, jusqu'alors portion de la Navarre, était, par le même partage que la Castille, devenu en 1035 un royaume à part sous le sceptre de Ramire, fils de Sanche. Des héritages et des conquêtes l'agrandirent successivement, et, après s'être uni à Barcelone par mariage, l'Aragon (1137) occupa bientôt le second rang parmi les États chrétiens de l'Espagne, tandis que la Navarre demeura au troisième rang, et tomba même au quatrième lorsque Alphonse VI, roi de Léon et de Castille,

eut assigné à son gendre, Henri de Bourgogne, comme comté héréditaire, le Portugal, côte occidentale de la péninsule arrachée aux Maures.

Des partages analogues faits entre des fils et des filles affaiblirent et divisèrent à plusieurs reprises les royaumes espagnols, jusqu'au moment où Ferdinand III (1) réunit pour toujours, en 1230, la Castille, Léon et la Galice, et qu'il en advint de même, en 1319, pour l'Aragon, Barcelone et la Catalogne.

Tant que l'Espagne fut divisée en nombreux États chrétiens sans cesse en lutte les uns avec les autres, les Maures n'eurent pas grand'chose à redouter du courage, d'ailleurs héroïque, des chevaliers espagnols.

Mais les Maures eux-mêmes se divisèrent entre eux durant les trois premiers siècles de la conquête, si bien que fréquemment les parties recouraient à l'assistance des Chrétiens, et facilitaient ainsi le succès de leurs armes. D'ailleurs, à l'époque où la Castille et l'Aragon conquirent leur indépendance et leur grandeur, la race des Ommiades qui régnait à Cordoue s'éteignit (1038), et le califat, unique jusqu'alors, se partagea en une série de petites principautés, comme autrefois l'empire de Macédoine après la mort d'Alexandre le Grand. Si déjà le califat avait eu des pertes à subir au nord de la part des Chrétiens, à plus forte raison les petites principautés, divisées entre elles, furent-elles facilement vaincues, et deux générations après l'extinction du califat la moitié de la Péninsule, jusqu'au Tage, était conquise par les Chrétiens, grâce surtout aux exploits du Cid Campéador († 1099).

Les pertes succédèrent rapidement aux pertes : la superbe capitale des Maures, Cordoue, tomba entre les mains des Castillans, et vers le milieu du treizième siècle il ne restait de l'empire des Maures en Espagne que la ville et le petit royaume de Grenade, composé d'une langue de terre étroite, longeant les rives méridionales de l'Espagne; mais une terre féconde, un climat incomparable en faisaient un paradis terrestre; les habitants de Grenade, riches, lettrés, doués à la fois du génie le plus poétique et du caractère le plus chevaleresque, mêlaient avec goût les mœurs orientales aux habitudes de l'Occident. Grenade, couverte par la mer, fortifiée par la nature et par l'art, était plus forte encore par le courage de ses défenseurs, par les ressources que lui fournissaient les arts, le commerce et la richesse, et le voisinage des Musulmans de la côte d'Afrique. Grâce à ces immenses ressources, Grenade, toute petite qu'elle était, sut encore se maintenir dans son indépendance pendant plus de deux cents ans. Cependant elle approchait de sa fin.

Le 19 octobre 1469 Ferdinand, héritier d'Aragon, épousa Isabelle, héritière de Castille. Isabelle entra dès 1474 en possession de ses États ; Ferdinand, de son côté, prit possession des siens dès 1479. A peine les deux époux se furent-ils solidement établis sur leur trône qu'ils dirigèrent leurs regards vers les contrées méridionales de l'Espagne, d'où depuis près de huit cents ans le croissant avait chassé la croix du Sauveur.

Les Maures, en attaquant les Espagnols, donnèrent à Ferdinand et à Isabelle l'occasion qu'ils attendaient depuis longtemps, et Ferdinand s'écria : « Nous arracherons jusqu'au dernier pepin de cette Grenade. » Muley Abu Haken, roi de Grenade, rompit les relations amicales qu'il avait entretenues jusqu'alors avec la Castille, s'empara de Zahara (1481), forteresse des frontières, et en emmena toute la population à Grenade. Les Espagnols se vengèrent

(1) *Voy.* FERDINAND III.

d'abord par la conquête hardie de la riche et formidable forteresse d'Alhama (28 févr. 1482), et les plus avisés d'entre les Maures comprirent que c'était l'avant-coureur des derniers malheurs. En effet Ferdinand continua la guerre. Il fut d'abord battu. Il éprouva de grandes pertes devant la forteresse de Loja, et son armée eut un triste sort, au mois de mars de l'année suivante, dans les défilés de l'Axarquia, près de Malaga, où elle fut presque entièrement anéantie. Mais les Maures se divisèrent entre eux; Abu Abdallah ou Boabdil (comme le nomment les Espagnols) se révolta contre son père, Abul-Haken, et lui arracha la plus grande partie de son royaume et sa capitale. Le vieux roi fut réduit à Malaga, tandis que le jeune prince régnait à Grenade, au détriment de la puissance générale des Maures, que cette division affaiblit et paralysa.

Un mois après la défaite des Chrétiens dans les ravins de l'Axarquia, ils livrèrent bataille près de Lucéna (21 avr. 1483) et s'emparèrent de Boabdil, qu'Isabelle ne rendit à la liberté qu'à la condition qu'il payerait un tribut annuel, comme vassal de Castille, qu'il laisserait aux troupes espagnoles le libre passage à travers son royaume et leur fournirait des provisions dans leur marche contre son propre père. Son retour dans sa capitale renouvela la guerre civile, et pendant cinquante jours et cinquante nuits le sang maure, versé par la main des Maures, coula dans Grenade. El-Zagal, c'est-à-dire le Brave, frère du vieux roi, l'avait renversé du trône et luttait avec acharnement contre son neveu Boabdil, tandis que le sort favorisait, quoique lentement, les armes espagnoles. Les forteresses maures tombèrent les unes après les autres entre les mains des Chrétiens, et au mois d'août 1487 la florissante ville de Malaga fut contrainte de se rendre. Deux ans après, les Espagnols prirent Baza, capitale d'El-Zagal, qui, désespérant de son sort, renonça, en décembre 1489, au trône de ses ancêtres. Ainsi une partie du royaume des Maures se trouvait reconquise. Dès lors les villes fortes furent occupées par les vainqueurs; les Maures durent se retirer dans les faubourgs et les villes ouvertes, tout en conservant leurs propriétés, leur religion, leurs lois et leurs usages, et en n'acquittant envers la couronne de Castille que ce qu'ils avaient payé jusqu'alors à leurs propres souverains. Isabelle avait plus contribué à ce succès que le plus vaillant des capitaines; couverte d'une armure, elle parcourait les rangs de ses soldats, les animait par sa présence, et étonnait jusqu'aux plus vieux héros de son armée par son coup d'œil et son intrépidité.

Elle déploya une énergie singulière à pourvoir à toutes les nécessités de la guerre, mettant ses joyaux en gage, enrôlant de nouvelles troupes, veillant à ce qu'il ne manquât rien à ses soldats, visitant les blessés, pour lesquels elle inventa l'établissement des ambulances. Comme cette guerre n'était pas purement politique à ses yeux, elle sut entretenir dans son armée la pensée qu'on se battait pour l'honneur de la croix; les combats commençaient et se terminaient par des prières et des actes religieux; toute dispute était défendue, tout jeu prohibé; aucune courtisane n'était tolérée dans le camp des Chrétiens. De toute l'antique puissance des Maures il ne restait plus que le faible Boabdil, avec la moitié de son royaume, dépendant de la Castille, dont l'appui seul le soutenait sur le trône. Boabdil avait promis de livrer sa capitale dans le cas où El-Zagal renoncerait à ses droits. Mis en demeure par Ferdinand d'accomplir sa promesse, puisque le moment en était venu, qu'El-Zagal ne régnait plus, Boabdil eut recours à des

faux-fuyants, prétendit qu'il n'était pas libre et qu'il ne pouvait tenir sa parole. Il disait probablement la vérité, car le peuple maure se souleva avec une énergie nouvelle contre les Chrétiens, et Grenade, défendue par ses mille trente tours, semblait pouvoir défier toute espèce d'ennemi. En effet la première expédition entreprise par Ferdinand contre Grenade échoua complétement, et ce ne fut que l'année suivante que les Maures commencèrent à perdre le courage et l'espoir, lorsqu'ils virent s'élever en face de Grenade même, avec une étonnante rapidité, la ville de Santa-Fé, et qu'ils reconnurent que les Espagnols étaient bien résolus à ne plus quitter la place.

Isabelle avait donné le nom de Santa-Fé à la ville nouvelle parce que d'une part la guerre était à ses yeux une véritable croisade, et que d'autre part elle croyait fermement au succès définitif de son entreprise. Son espoir ne fut point déçu, et le 2 janvier 1492 elle entra dans la capitale des Maures, où elle reçut l'hommage du dernier prince de la race vaincue. Boabdil quitta la terre de ses aïeux en soupirant et en jetant un suprême regard sur Grenade du haut du rocher qui garda le nom d'*el ultimo sospiro del Moro*. Réduit à une petite principauté dans les monts d'Alpuxarras, il l'abandonna bientôt pour aller mourir parmi ses coreligionnaires en Afrique.

Son peuple obtint des conditions encore plus douces que celles qui peu d'années auparavant avaient été accordées au peuple d'El-Zagal; il eut le droit de conserver intégralement ses propriétés, son culte, ses mosquées, ses lois nationales, ses usages, ses autorités, les anciens impôts, dont il fut même affranchi durant les trois premières années. Du reste tout Maure pouvait émigrer, s'il le voulait.

Ainsi s'était enfin réalisé le vœu que presque tous les Espagnols avaient formé depuis près de huit cents ans; l'antique honneur était rétabli : il avait fallu, comme à Troie, dix ans pour renverser une puissance florissante depuis huit siècles.

Toute l'Europe prit part à la joie de l'Espagne; les souverains rivalisèrent avec Rome pour célébrer par des fêtes somptueuses l'issue d'une lutte si heureuse pour la Chrétienté. Le Pape accorda à Ferdinand et Isabelle le nom de Majesté Catholique, et c'est sous le titre de *los reges catolicos* que Ferdinand et Isabelle devinrent célèbres dans l'univers (1). Ils mirent à la tête de l'administration politique et religieuse de Grenade deux hommes aussi modérés que probes et vigoureux, en nommant le comte Mendoza de Tendilla gouverneur et Fernand de Talavéra, de l'ordre des Hiéronymites, archevêque. Naturellement le nouvel archevêque chercha à répandre la foi chrétienne dans son nouveau diocèse, et la pureté de ses mœurs, sa douceur, sa bienfaisance secondèrent efficacement ses efforts, déterminèrent de nombreuses conversions, et rendirent cher à tous les habitants de Grenade le grand *alfaqui* des Chrétiens (c'était le titre que les Maures donnaient à l'archevêque). Bientôt le prélat fut aidé dans son active mission par l'archevêque de Tolède, Ximénès (2) (1499), et dès le 18 décembre celui-ci put baptiser en un même jour quatre mille Maures. Ximénès, dans l'ardeur de son zèle, dépassa les bornes de la modération; il voulut forcer les conversions et fit brûler plusieurs milliers d'exemplaires du Coran. Cette mesure et plusieurs autres du même genre déterminèrent, dans les derniers jours de 1499, une sédition dans l'Albaycin,

(1) *Voy*. FERDINAND LE CATHOLIQUE et ISABELLE.

(2) *Voy*. XIMÉNÈS.

c'est-à-dire dans le quartier des Maures de Grenade; mais Ferdinand et Isabelle proposèrent aux séditieux l'alternative de recevoir le Baptême ou d'être châtiés comme coupables de haute trahison. Presque tous les habitants de Grenade et des environs embrassèrent le Christianisme ; les autres s'enfuirent dans les montagnes ou en Afrique. De nouvelles émeutes firent prendre, à l'égard de ce qui restait de Musulmans dans le royaume de Grenade, le même parti que vis-à-vis des Maures de la capitale, et il en résulta qu'en 1501, dans tout l'ancien royaume de Grenade, après l'émigration des Musulmans opiniâtres, il ne resta plus un seul Maure qui ne fût baptisé.

L'année suivante parut la fameuse pragmatique de Ferdinand et d'Isabelle, qui ordonna également d'émigrer ou de recevoir le Baptême aux Maures de Castille et de Léon (on ne toucha pas encore à ceux de l'Aragon), et la plupart se firent baptiser. Cette sévère mesure fut, dit-on, conseillée par Don Diégo de Déza, Dominicain, successeur de Torquémada († 16 septembre 1498) dans les fonctions de grand inquisiteur; ce fut lui aussi qui conseilla aux deux souverains catholiques d'introduire l'Inquisition (1) à Grenade pour empêcher les Moriscos (nom des Maures baptisés) de retourner à l'islamisme. Isabelle consentit uniquement à ce que le tribunal de l'Inquisition de Cordoue étendît sa juridiction sur Grenade, ordonnant d'ailleurs qu'on n'inquiétât pas les Maures pour de légères infractions et qu'on ne les poursuivît qu'en cas d'apostasie avérée.

Ce fut dans les mêmes conditions que les Moriscos de Castille et de Léon, et depuis Charles-Quint ceux d'Aragon, furent placés sous l'autorité de l'Inquisition ; ils furent en général traités avec beaucoup de douceur. Le Pape Clément VII veilla à ce qu'on leur donnât une solide instruction chrétienne , et l'empereur Charles-Quint défendit de confisquer les biens des apostats, qui devaient être conservés à leurs enfants ; il défendit en même temps de condamner à mort aucun renégat. Grégoire XIII s'efforça de gagner les Moriscos par la douceur. Mais les Maures furent si peu sincères et si peu persévérants dans leur conversion qu'à diverses reprises ils se soulevèrent, s'unirent aux Maures d'Afrique et obligèrent Philippe III, en 1609, à décréter leur complète expulsion d'Espagne. On fait souvent aux Espagnols un reproche de cette expulsion des Moriscos; mais on a victorieusement démontré que cette mesure fut considérée (1) comme une nécessité absolue par les contemporains de Philippe III les plus éclairés et les plus intelligents, tels que Cervantès; on a reconnu (2) que les partisans publics et secrets des Moriscos menaçaient l'unité de l'Espagne, bien plus qu'on ne le croit communément.

Cf. Héfélé, *le Cardinal Ximénès*, p. 1, 24, 56, 294, et les sources qui sont citées dans cet ouvrage ; Aschbach , *Histoire des Visigoths*; Condé, *Hist. des Maures en Espagne.*

HÉFÉLÉ.

MAURICE (SAINT), chef de la légion thébéenne (3). Les martyrologes grecs font mention d'un autre Maurice qui fut martyrisé, avec soixante-dix compagnons, à Apamée, en Syrie (4). Le Martyrologe romain nomme encore un Maurice qui fut cruellement torturé et finalement brûlé, en même temps que

(1) *Voy.* INQUISITION.

(1) *Annales savantes de Gœttingue*, du 28 juillet 1842.

(2) Voir la Gazette *das Ausland*, 1845, n° 146.

(3) *Voy.* LÉGION THÉBÉENNE.

(4) Voir *Acta SS.*, 21 febr.

Léontius, Daniel et d'autres, à Nicopolis, en Arménie, sous Licinius.

MAURY (JEAN-SIFFREIN), cardinal, naquit à Valréas, dans le comtat Venaissin, le 26 juin 1746. Son père était un pauvre cordonnier. Les hautes facultés de Maury se développèrent de bonne heure. Il entra dans l'état ecclésiastique, qui, à cette époque, était le seul qui offrît quelque chance de fortune à l'ambition de ceux qui n'étaient pas d'origine noble. On l'envoya au séminaire de Saint-Charles d'Avignon, puis à celui de Sainte-Garde ; il vint à Paris, avant l'âge de vingt ans, en qualité de précepteur.

En 1766 il publia les éloges funèbres du Dauphin et du roi Stanislas. Ces discours, malgré leurs défauts, étaient remarquables par l'élégance, la clarté du style, par l'énergie et l'élévation des pensées. En 1767 Maury concourut à l'Académie française, qui avait proposé l'éloge de Charles V, roi de France, et les avantages de la paix. Ses travaux furent favorablement accueillis; il fut encouragé à avancer dans la carrière littéraire qui s'ouvrait devant lui. Il voulait suivre les traces des Bourdaloue, des Massillon, et fit d'abord, à son propre usage, son *Essai sur l'éloquence de la chaire.* Maury considérait ce travail comme un enseignement complet sur l'éloquence, et quelques éditeurs ont en effet publié ce livre sous le titre de *Principes d'éloquence pour la chaire et le barreau.* Cependant ce livre n'est pas méthodique ; il renferme sans ordre logique, dans soixante-dix-neuf paragraphes, des observations, excellentes d'ailleurs, sur le texte, le plan, l'exorde, la proposition d'un discours ; sur l'éloquence grecque ; sur Massillon, Bourdaloue, Fléchier; sur certaines figures et certaines expressions oratoires ; sur l'harmonie du style, les lieux communs, les habitudes oratoires ; sur Fénelon ; sur les orateurs français du second ordre; sur quelques autres orateurs anglais, espagnols et italiens ; sur les citations, le mouvement et l'émotion oratoires; sur la péroraison, la mémoire. Le style en est clair, pur, élégant, les jugements sûrs et pleins de goût. Maury fit précéder son livre de l'*Éloge de Fénelon*, qui lui valut, en 1771, un accessit de l'Académie française, tandis que La Harpe obtenait le prix ; — d'*Observations sur les nouveaux sermons de Bossuet*, 1772 ; d'un *Éloge de S. Louis*, prononcé devant l'Académie française le 25 août 1772 ; enfin du *Panégyrique de S. Augustin*, prononcé, en 1775, devant une assemblée du clergé français. Ces deux discours furent fort applaudis ; la réputation de Maury grandit rapidement ; sa parole retentit dans les principales chaires de Paris, et le roi l'appela à prêcher à Versailles l'Avent et le Carême. L'abbé de Boismont le choisit comme coopérateur dans la publication des *Lettres sur l'état actuel de la religion et du clergé en France*, et le destina à lui succéder dans son prieuré de Lihons, en Picardie, qui rapportait 20,000 livres. En 1785 Maury prononça dans l'église de Saint-Lazare, à Paris, son *Panégyrique de S. Vincent de Paul.* Il dépeignit avec de vives couleurs, en mêlant habilement les réflexions les plus élevées aux comparaisons les plus justes, la vie sainte et accidentée de son héros ; il cita avec art et à propos la sainte Écriture, faisant habilement ressortir le contraste des moyens simples employés par S. Vincent et des immenses résultats qu'il obtint. Il traita son sujet avec largeur et dans un superbe langage, et fit un chef-d'œuvre oratoire qui fut généralement admiré. En même temps qu'il prononça son panégyrique il demanda qu'on élevât à ce grand saint un monument sur lequel on inscrirait : « Un bon

roi à un bon citoyen. » En effet le monument fut élevé, et le roi voulut entendre le panégyrique, que Maury prononça, pour la seconde fois, le 4 mars 1785, dans la chapelle de Versailles. Lorsqu'il fut admis à l'Académie française, le président fit allusion au succès de cet éloquent discours, qui fut lu avec avidité par les cardinaux et les généraux d'ordre à Rome, et que le Pape Pie VI lui-même honora de son approbation. Ce fut le 27 janvier 1785 que Maury fut reçu à l'Académie française, où il succéda à Lefranc de Pompignan.

Ainsi s'écoula la vie de Maury, au milieu des marques de considération et d'estime du public, entre l'amitié et l'étude, jusqu'au moment où éclata la révolution française. Le clergé du bailliage de Péronne l'élut député aux états généraux. Maury apporta la lucidité et la pénétration de son esprit dans les questions politiques; il défendit les institutions monarchiques et déploya dans les débats parlementaires toute la puissance de son éloquence. Il parla d'abord, contre l'évêque d'Autun, sur la vente des biens ecclésiastiques, avec un tel succès que Mirabeau crut devoir prendre la parole pour diminuer l'impression produite par ce discours. Maury fut dès lors avec Cazalès à la tête du parti monarchique, prit part à toutes les discussions, et donna constamment les preuves des connaissances les plus variées. Le 11 janvier 1790 il parla en faveur de l'institution des anciennes juridictions; puis il parla successivement sur le *veto* absolu du roi, sur le droit de la guerre et de la paix, l'inamovibilité des juges, les finances, la dette publique; il combattit la Constitution civile du clergé, improvisa un long discours sur les assignats, prit deux fois la parole sur la réunion d'Avignon à la France; attaqua vivement le baron de Menou, de même que le duc d'Orléans et Mirabeau, après les effroyables journées des 5 et 6 octobre; défendit le clergé d'Alsace, parla à plusieurs reprises dans l'affaire de la dotation de la reine d'Espagne. On comparait Maury à Mirabeau, et *l'Ami du Roi*, publié alors par Fréron, disait : « Ces deux orateurs à la tête de leur parti attirent sur eux les yeux de la France et de l'Europe. La longue captivité de Mirabeau, la patience qu'il y apprit à ses dépens et les sombres méditations de la solitude lui ont donné une immense énergie, mais en même temps ont rendu son caractère faux et hypocrite. Maury, au contraire, mûri dans la paix et le calme, n'a eu d'autre passion que celle de la science et de la gloire; ses premiers essais l'ont placé à côté des plus grands orateurs; il étonne tous ceux qui l'entendent par ses profondes connaissances en politique et en histoire, par sa facilité à parler à tout instant, par sa brillante imagination et sa lumineuse intelligence. L'éloquence de Mirabeau ressemble aux statues des peuples barbares, qui ne savent exprimer les passions que par des contorsions; l'éloquence de Maury est semblable aux statues d'Athènes, qui unissent la grâce et la beauté à l'expression des sentiments les plus pathétiques. »

Le 3 février 1791 Louis XVI honora Maury d'une lettre dans laquelle il reconnaissait les services qu'il avait rendus à la couronne et l'assurait de sa reconnaissance; le 26 septembre 1791 le Pape Pie VI le nomma cardinal *in petto*. Plus tard Maury émigra en Allemagne, se rendit à Rome, y devint archevêque de Nicée *in partibus*, et fut envoyé, en qualité de nonce, au couronnement de l'empereur François II, à Francfort. En 1794 il fut nommé évêque de Montéfiasconé et Cornéto et reçut le chapeau de cardinal. Lorsque les Français envahirent l'Italie il s'enfuit à Venise, y prit part, en

1799, à l'élection de Pie VII, et se rendit à Rome avec le nouveau Pape, en qualité de ministre de Louis XVIII. Le Pape, fatigué de son inutile lutte contre les armées républicaines, étant entré dans des dispositions plus favorables aux Français, permit au cardinal Maury d'adresser à Napoléon une lettre dans laquelle il se soumettait à son autorité. En 1805 Maury vint passer quelques mois à Paris; le 14 octobre 1810 il fut nommé par l'empereur archevêque de Paris; mais le Pape refusa d'approuver cette nomination, et, après la chute de l'empire, le cardinal fut cité à Rome pour se justifier d'avoir administré le diocèse de Paris pendant quatre ans sans avoir été préconisé par le Pape et malgré la défense formelle qui lui en avait été signifiée dans un bref du 5 novembre 1810.

Maury soutint qu'il n'avait jamais reçu le bref, se rendit à Rome et trouva le collége des cardinaux très-mal disposé à son égard; il demanda à se justifier, mais il fut exclu de tous les honneurs des cardinaux et vécut à Rome comme un exilé. Cependant, au retour de Pie VII à Rome, il reprit son affaire avec plus d'ardeur que jamais. On voulut, pendant un instant, lui répondre; mais on renonça au projet de l'entendre judiciairement, soit qu'on fût suffisamment convaincu de sa désobéissance, soit qu'on redoutât sa dialectique, et Maury fut enfermé au château Saint-Ange. Il y demeura six mois; puis il fut retenu pendant six mois dans un couvent de Lazaristes; enfin, au bout de l'année, il rentra en grâce auprès du Pape. Mais le chagrin et l'irritation l'avaient miné; il ne sut pas supporter les vicissitudes de sa destinée, tour à tour si brillante et si désolée, et, consumé d'ennui et de chagrin, il mourut le 11 mai 1817. Orateur hardi, écrivain spirituel, il avait quelque chose d'inquiet et de mobile dans le caractère. Après s'être soumis à Napoléon il entra, dit-on, en correspondance avec les Bourbons, et Napoléon lui ayant demandé comment ils allaient: « Sire, répondit le cardinal, ma foi et mon espérance se sont évanouies à cet égard; il ne me reste que la charité. »

Les panégyriques du cardinal Maury forment un second volume qu'on a ajouté au volume de l'*Essai sur l'Éloquence*, publié à Paris, 1842.

Cf. *Vie du cardinal Maury*, Paris, 1827.

LUTZ.

MAXENCE. *Voyez* CONSTANTIN.

MAXENCE (JEAN). *Voyez* HORMISDAS.

MAXIME. Parmi le grand nombre de personnages qui, dans l'antiquité chrétienne, ont porté ce nom, nous signalerons les suivants:

I. MAXIME, *évêque de Jérusalem*, naquit vers la fin du troisième siècle. Sa jeunesse s'écoula, par conséquent, à l'époque où l'Église fut accablée par la persécution de Dioclétien; ce fut la dernière, mais la plus cruelle de toutes. Cependant, vers la fin, le cours de ces cruautés, absolument infructueuses pour la cause païenne, fut adouci, si l'on peut ici se servir de ce terme, par l'ordonnance de Maximinien, qui décréta que les Chrétiens opiniâtres dans leur foi ne seraient privés que d'un œil, de l'usage d'une jambe, et qu'on les enverrait aux travaux des mines. Cette torture fut infligée à S. Maxime, et ce fut avec ces insignes du confesseur qu'il accompagna l'évêque de Jérusalem, S. Macaire, au premier concile œcuménique de Nicée. A dater de ce moment on le trouve toujours à côté de son évêque. Sozomène dit que Macaire l'ordonna évêque de Diospolis, mais que les prières du peuple de Jérusalem, qui estimait fort le saint confesseur, le déterminèrent à garder Maxime auprès de lui. Cependant l'exactitude de ce

renseignement est fort révoquée en doute : d'abord parce qu'un canon du concile de Nicée reconnaît à l'évêque de Césarée les droits d'un métropolitain; puis parce que, vraisemblablement, le siége de Diospolis ne fut pas vacant avant 340, par conséquent à un moment où Macaire était, depuis longtemps, mort (1). La mort de Macaire eut lieu, suivant les uns, en 331; suivant les autres, quelques années plus tard, mais, dans tous les cas, avant 335. Il eut pour successeur S. Maxime, qui se signala, durant son épiscopat, par sa grande piété et son dévouement pour le prochain, mais qui n'eut pas l'énergie, le courage et l'intelligence nécessaires au milieu des difficultés que les Ariens suscitaient à cette époque aux évêques d'Orient. On en eut une preuve au concile de Tyr (335), où Maxime n'eut pas la perspicacité nécessaire pour reconnaître à temps et rompre les intrigues soulevées contre S. Athanase par les accusations des Eusébiens. Il allait souscrire la condamnation de S. Athanase lorsque le célèbre confesseur Paphnuce s'approcha de lui et s'écria : « Comment ! Maxime, toi qui as perdu un œil dans la persécution et qui as acquis des droits à la céleste lumière, peux-tu t'asseoir dans l'assemblée des méchants ? » Paphnuce le prit alors de côté, lui dévoila les menées des Eusébiens, et, à dater de ce moment, Maxime demeura inébranlable dans son attachement à S. Athanase et à l'orthodoxie. Tel est le récit de Rufin. D'autres, au contraire, prétendent que Maxime souscrivit réellement la sentence de condamnation de S. Athanase ; mais Baronius cherche à démontrer (2) que cette assertion n'est pas fondée. Ce que Rufin raconte suffit pour justifier le zèle que Maxime déploya plus tard en faveur de S. Athanase, sans y voir une preuve de repentir de sa part et le désir de réparer une injustice, comme le font d'ordinaire ceux qui n'admettent pas la donnée de Rufin.

De Tyr les évêques, à la demande de l'empereur Constantin, se rendirent à Jérusalem, pour rehausser par leur présence la solennité de la dédicace de l'église de la Résurrection, bâtie par l'empereur (1). Cette solennité, suivant Eusèbe, fut splendide ; Maxime, évêque de Jérusalem, dut y jouer un rôle principal ; toutefois on n'a pas de détails à cet égard. On peut seulement remarquer que les *Acta Sanctorum* placent la conversation que Paphnuce et Maxime auraient eue au concile de Tyr à l'assemblée des évêques à Jérusalem, et mettent en doute la présence de Maxime à Tyr; mais tous les anciens historiens de l'Église placent la scène à Tyr. Nous ne pouvons donc admettre la donnée des *Actes des Saints* qui prétendent que Maxime ne put se rendre à Tyr à cause des préparatifs nécessités par la dédicace prochaine. S. Maxime fut également invité au concile d'Antioche (341) dans lequel les Eusébiens déposèrent pour la seconde fois S. Athanase; il refusa de s'y rendre, de peur de ne pouvoir résister aux intrigues ou aux violences des Ariens; mais nous trouvons la signature de Maxime au bas de la lettre que le synode de Sardique (2) écrivit à toutes les Églises de la terre.

Lorsque ce synode eut rétabli S. Athanase sur son siége, cet intrépide confesseur revint de son second exil à Alexandrie et passa par Jérusalem. S. Maxime l'accueillit avec une grande déférence, et invita à cette occasion plusieurs évêques, et surtout ceux qui avaient autrefois voté le bannissement d'Athanase et

(1) Tillemont, VI, not. 14, *sur les Ariens*.
(2) Cf. Tillemont, t. VI et VIII.

(1) *Voy.* CROIX (invention de la sainte).
(2) *Voy.* SARDIQUE (concile de).

qui étaient désireux de lui en manifester leurs regrets. Ces évêques réunis à Jérusalem exprimèrent leur sincère attachement à S. Athanase et leur cordiale joie de son retour dans une circulaire qu'ils adressèrent aux évêques et aux prêtres d'Égypte et d'Alexandrie, qu'ils félicitèrent du retour de leur digne et héroïque pasteur. Cette lettre irrita vivement les Eusébiens, qui crurent devoir, avant tout, se venger de S. Maxime, ce qu'ils firent en le déposant. Il mourut peu de temps après, dans une haute vieillesse; mais on n'a pas de donnée certaine sur l'année de sa mort et de son remplacement par son successeur Cyrille. On désigne, le plus habituellement, l'année 351 comme celle où S. Cyrille devint évêque de Jérusalem (1).

II. Maxime (S.), *évêque de Turin.* On a très-peu de détails sur les événements extérieurs de la vie de ce saint évêque. On sait seulement qu'il assista, en 451, à un concile de Milan, présidé par Eusèbe, évêque de cette ville, qui adressa au Pape Léon le Grand une lettre ayant rapport à l'hérésie d'Eutychès et que Maxime signa; qu'il assista de plus, en 465, à un concile de Rome, dont il souscrivit les actes immédiatement après le Pape Hilaire, successeur de Léon, circonstance qui désigne Maxime comme le plus ancien des évêques de la réunion.

On a répondu de diverses manières aux questions relatives à l'origine et à la date de sa naissance, au commencement de son épiscopat et à l'année de sa mort. La donnée suivant laquelle S. Maxime aurait été un frère de Léon Ier, et par conséquent un Étrusque ou un Romain, est rejetée par tous les historiens modernes, qui n'admettent comme avéré que ce qui suit, savoir : que Maxime naquit vers la fin du quatrième siècle, qu'il devint, au commencement du cinquième, évêque de Turin, et mourut, à l'âge de quatre-vingts ou quatre-vingt-dix ans, après 465.

Nous sommes dédommagés de l'absence de tout détail sur la vie de S. Maxime par les inductions qu'on peut tirer de ses écrits, quant à son caractère. La partie principale de ces écrits se compose d'homélies, qui ont toujours été estimées comme des modèles d'éloquence sacrée, et qui témoignent aussi bien de la science que de la piété de l'évêque. S'il n'est pas exempt de la manie des jeux de mots et des antithèses qui dominait de son temps, il présente partout, à côté de la profondeur de la pensée et de la chaleur du sentiment, une grande vigueur et une véritable fraîcheur dans l'expression. Les homélies de S. Maxime se font remarquer surtout par l'abondance des démonstrations dogmatiques, qu'il oppose aux nombreuses hérésies qui pullulaient à son époque et que la haute Italie accueillait avec faveur (1). Ainsi on y trouve la défense de la doctrine de l'Église contre les Eutychiens, les Nestoriens, les Pélagiens, les Manichéens. Aussi pendant longtemps on a mêlé plusieurs de ses homélies aux œuvres de S. Augustin et de S. Ambroise.

S. Maxime s'efforçait de maintenir les fidèles de son diocèse, non-seulement dans la pureté de la foi, mais encore dans celle des mœurs, en unissant dans ses rapports avec ses ouailles, comme un père dévoué, la douceur à la sévérité, la vertu de l'exemple à l'autorité du précepte. Il sut inspirer de la confiance à son troupeau durant les horreurs de l'invasion d'Attila. Tandis que tout autour de lui régnait un trouble irrémédiable et que chacun voulait

(1) Tillemont, *Mém.*, VI, VII, VIII. *Act. SS.*, 5 maii. Héfélé, *Hist. des Conciles*, t. I, p. 448 et 485.

(1) *Voy.* Léon Ier.

abandonner sa maison et son avoir, il ne perdit pas courage ; il s'opposa de tout son pouvoir à cette fuite insensée, en prouvant que le désespoir était indigne du Chrétien, que Dieu prendrait soin des siens, comme il sauva jadis David des mains de Goliath, les Israélites des forces bien supérieures des Philistins, pourvu que les Chrétiens cherchassent par leurs prières et leurs jeûnes à détourner le fléau vengeur de Dieu. Les habitants de Turin obéirent aux conseils de Maxime, et leur ville fut épargnée.

Ces homélies durent toujours être en haute estime dans l'Église, et plusieurs furent incorporées dans le Bréviaire romain (1).

Les principales éditions des œuvres de Maxime sont celles de Mabillon, dans le *Museum Ital.*, XII, Paris, 1687; de Muratori, *Anecdot.*, t. IV, Pad., 1713; Galland, t. IX *Biblioth. vet. Patr.* La plus complète est celle qui parut à Rome, d'après les ordres du Pape Pie VI, et qui fut dédiée au roi de Sardaigne (dans la collection Migne, t. LVII). Cette édition divise les œuvres de S. Maxime de la manière suivante : I. *Homiliæ;* II. *Sermones;* III. *Tractatus.* Les homélies et les sermons traitent : *de Tempore*, *de Sanctis*, *de Diversis.* Il a six traités : 1, 2, 3. *de Baptismo;* 4. *contra Paganos;* 5. *contra Judæos;* 6. *Expositiones de capitulis Evangeliorum.* Un *appendice* renferme, comme *opera dubia*, 31 *sermons*, 3 *homélies* et 2 *épîtres.*

Cf. *Act. SS.,* 25 Jun. *Biographie universelle,* t. XXVII.

III. Maxime, *abbé et confesseur*, tient une place éminente dans l'histoire du monothélisme, en qualité de défenseur ardent et habile de la doctrine orthodoxe. Maxime et Sophronius, moine de Palestine, plus tard patriarche de Jérusalem, peuvent à juste titre être considérés comme les hommes élus par la Providence pour mettre un terme à la controverse christologique née deux cents ans avant eux, et qui était entrée dans sa dernière phase avec le monothélisme. Ces hommes éclairés reconnurent facilement que le silence que l'*Ecthèse* d'Héraclius et le *Type* de Constant II avaient imposé aux deux partis, aux orthodoxes comme aux monophysites, dans l'espoir d'étouffer la controverse, ne pouvait être avantageux qu'au monophysisme, condamné au quatrième concile œcuménique, et que le danger n'était que retardé, mais nullement évité pour la doctrine orthodoxe. Ils déployèrent par conséquent toutes leurs ressources pour s'opposer aux monothélites, démontrant, dans leurs écrits et leurs discours, l'erreur des doctrines monothélites, et entravant surtout la victoire de l'hérésie par leurs communications continuelles avec le chef suprême de l'Église, qu'ils instruisaient de la situation et mettaient à même de prendre les mesures dictées par les circonstances. Aussi leur reprocha-t-on l'exaltation de leur zèle, l'amour de la controverse ; on les accusa d'être cause des discussions pénibles qui s'élevèrent alors entre Rome et Constantinople. Mais ces reproches ne provenaient que d'écrivains qui ne pouvaient juger les questions dogmatiques ou qui n'aspiraient qu'au triomphe de l'erreur. Nous exposerons dans l'article Monothélisme ce qui a rapport à l'histoire du dogme attaqué par cette hérésie, et nous n'ajouterons que quelques notes biographiques sur le personnage lui-même.

S. Maxime, appartenant à une famille considérée de Constantinople, naquit en 580. Ses parents lui firent donner une bonne éducation.

(1) *Comm. conf. pontif.*, *II noct.* ; *Fest. Greg. Thaum.*, 17 nov.

Maxime, de son côté, répondant aux soins de ses maîtres, s'appliqua à profiter de bonne heure des dispositions que la nature lui avait départies et posa dès sa jeunesse les fondements de l'immense érudition et des connaissances étendues qu'il acquit plus tard, et qui lui permirent de rendre à l'Église des services signalés. Quoiqu'il cherchât autant que possible à demeurer caché, son mérite le fit connaître et attira sur lui l'attention de l'empereur Héraclius, qui l'appela à sa cour et le destina à être son secrétaire. Maxime, après avoir accepté, échangea ce poste contre la vie sévère des moines, et entra vers 630 dans un couvent à Chrysopolis. On raconte de diverses manières les motifs qui le déterminèrent à cette démarche décisive. Les uns l'attribuent uniquement à son amour pour la solitude et à son désir d'un commerce plus intime avec Dieu ; d'autres pensent que le mécontentement qu'il conçut des dispositions de la cour, de plus en plus favorables aux monothélites, le fit rompre avec la vie publique. Si l'on examine la suite de la conduite de Maxime, on parvient facilement à concilier les deux opinions. Maxime, ayant à la cour l'occasion de connaître mieux que tout autre les intrigues perfides et dangereuses des hérétiques, ne voulut pas demeurer plus longtemps en rapport avec eux sans leur opposer une vigoureuse résistance. Pour cela il crut devoir d'abord se recueillir dans la solitude, y retremper en quelque sorte les armes avec lesquelles il attaquerait l'ennemi, espérant en venir d'autant plus sûrement à bout qu'il serait plus sérieusement préparé. Aussi, dès qu'il se sentit capable de rentrer en lice, il abandonna le couvent de Chrysopolis (dont peu après son entrée il avait été élu abbé), et, à dater de ce moment, toute sa vie s'écoula dans une lutte vigoureuse contre l'hérésie monothélite. En partant de Chrysopolis il se rendit en Afrique ; on y avait envoyé de Constantinople des lettres à tous les évêques, pour les gagner aux nouvelles doctrines ; mais Maxime arriva à temps pour arrêter les progrès du mal. Personne ne pouvait résister à sa parole ; tous ceux qui entraient en conférence avec lui étaient fortifiés dans leur foi par la vigueur de ses démonstrations, et à dater de cette époque l'Église d'Afrique devint un véritable boulevard contre l'erreur monothélite. Sa discussion avec Pyrrhus (645) excita plus spécialement l'attention. Pyrrhus avait succédé à Sergius, le rédacteur de l'*Ecthèse,* sur le siége patriarcal de Constantinople, et était lui-même un chaud partisan du monothélisme. Ayant été soupçonné d'avoir, de concert avec une certaine Martine, empoisonné Constantin Héraclius, fils et successeur de l'empereur Héraclius, qui était fort aimé du peuple, il s'enfuit en Afrique et s'y rencontra avec Maxime. Ils entrèrent en discussion, dans une ville qu'on ne nomme pas (quelques-uns disent Carthage), en présence de plusieurs évêques et du gouverneur Grégoire, sur la question de savoir si le Christ avait une ou deux volontés. Maxime remporta une éclatante victoire, et finit par faire avouer à Pyrrhus qu'il était erroné de ne reconnaître qu'une volonté en Jésus-Christ. Pyrrhus demanda pardon pour lui et ses prédécesseurs, et promit de rétracter par écrit son erreur devant le Pape. Les deux adversaires réconciliés partirent ensemble, en 646, pour Rome, où Maxime était connu depuis fort longtemps (comme on le voit dans une lettre que le Pape Jean IV avait adressée à Constantin), et à dater de ce moment Maxime demeura à Rome jusqu'en 653.

C'est à ses efforts qu'il faut attribuer la convocation du concile de Latran, ordonnée, en 649, par le Pape Mar-

tin Ier. Nous avons vu dans les articles Constant II et Martin Ier, combien d'évêques s'y réunirent, quelles résolutions ils y prirent, et quelles suites elles eurent pour le Pape Martin Ier. Ce que nous avons dit de l'arrestation du Pape, en 653, par l'exarque Kalliopas, des déplorables violences dont il fut la victime durant son voyage et à son arrivée à Constantinople, des horribles traitements qu'on lui infligea dans cette ville, s'applique à un plus haut degré encore à S. Maxime; car on avait parfaitement reconnu à Constantinople que Maxime était moralement l'auteur de tous les décrets promulgués contre le monothélisme. Mais le saint septuagénaire montra une merveilleuse fermeté à défendre la vérité et à supporter les violences de ses persécuteurs. Après avoir langui quelques jours en prison, à son arrivée à Constantinople, il fut soumis à un interrogatoire. Il réfuta avec éloquence les calomnies qu'on avança contre lui en l'accusant par exemple d'avoir voulu livrer l'Égypte et la Pentapole aux Arabes. Quant au reproche qu'on lui fit d'avoir refusé à l'empereur le droit de décider dans des questions de foi, non-seulement il l'accepta, mais il justifia son opinion devant toute l'assemblée. La haine de l'empereur ne connut plus de bornes, et Maxime fut d'abord exilé au château de Bizya. Là Théodose, évêque de Césarée, tâcha de le porter à quelque condescendance et entra avec lui en discussion. Le résultat en fut aussi éclatant pour Maxime que l'avait été celui de sa dispute avec Pyrrhus. L'empereur le fit ramener à proximité de Constantinople et chargea deux de ses fonctionnaires de faire encore un essai pour ramener Maxime. Ni les promesses, ni les menaces ne purent l'ébranler. Maxime s'en tint ferme aux principes qu'il avait défendus jusqu'alors, et en vertu desquels, dans des questions purement spirituelles, il ne voulait se soumettre qu'aux décisions de l'Église. Alors on ne mit plus de bornes à la cruauté des traitements dont on l'accabla : on lui coupa la main, on lui arracha la langue; mais Dieu opéra un miracle et lui rendit la parole. Maxime fut encore une fois banni, et il mourut enfin le 13 août 662, jour qu'il avait prédit devoir être celui de sa fin.

S. Maxime laissa beaucoup d'écrits. Le Père Combefis, Dominicain, les a publiés à Paris, en 1675, en deux volumes in-folio, et les a fait précéder d'une biographie dont nous avons profité. Les *Acta Sanct.* donnent aussi à la date du 13 août la vie du saint, qu'ils commencent ainsi : Maxime mérita sa renommée par la grandeur de sa sainteté et de sa science, l'excellence de ses écrits, par les nombreuses souffrances qu'il endura pour la foi. C'est pourquoi quelques Grecs le nomment avec raison Μέγιστος, *Maximus.*

Cf. Schröckh, *Histoire de l'Église*, t. XX, p. 412.

IV. Maxime, *empereur.* Nous en parlons dans l'article Priscillien, en ce qui concerne ses rapports avec l'histoire de l'Église.

V. Maxime, *philosophe païen et magicien*, célèbre par l'influence qu'il exerça sur Julien l'Apostat (1).

VI. Maxime, *philosophe païen*, connu sous le nom du *Cynique.* Il naquit à Alexandrie et vécut à Constantinople du temps de Grégoire de Nazianze, qui l'instruisit dans la religion chrétienne, le baptisa et l'ordonna prêtre. Il profita d'une absence de Grégoire pour se faire instituer patriarche de Constantinople par trois évêques égyptiens et provoqua par là une émeute populaire à la suite de laquelle il fut obligé de s'enfuir. Il voulut

(1) *Voy.* Julien l'Apostat.

se justifier aux yeux de l'empereur Théodose, mais il n'y put réussir et fut contraint de se retirer à Alexandrie, dont il fut également chassé par suite de ses intrigues contre l'évêque.

Il mourut d'une manière misérable.

BÉRON.

MAXIMILIEN (S.). *Voyez* BAVIÈRE, PASSAU.

MAXIMILIEN Ier naquit en 1459 à Wiener-Neustadt. Conformément aux ordres de son père il reçut une éducation simple et sévère, et fut soigneusement instruit dans tout ce qui sert au développement du corps et de l'esprit. En 1473 Charles le Téméraire, duc de Bourgogne, apprit à le connaître, et il parla, à son retour, avec tant de chaleur du jeune descendant des Habsbourg qu'il alluma à son insu une passion dans le cœur de sa fille unique Marie. Mais, après la chute de son père, cette princesse conserva peu d'espoir de pouvoir donner sa main à celui dont le nom et l'image étaient restés gravés dans son âme, et elle sembla devoir devenir, avec son peuple et son pays, l'inévitable victime de l'avidité et de la vengeance de Louis XI. Cependant la bassesse et l'orgueil avec lesquels le roi de France traita l'infortunée princesse relevèrent son courage et commencèrent à rétablir ses affaires. Les Pays-Bas entrevirent qu'il fallait que Marie, pour se sauver, elle et ses États héréditaires, épousât un prince capable de la défendre. On lui proposa parmi divers noms celui de l'archiduc Maximilien; une ambassade allemande se présenta au moment favorable pour demander la main de la jeune princesse, qui, au grand étonnement de sa cour, donna avec joie son consentement à une union qu'elle désirait depuis longtemps.

Maximilien ne tarda pas à se présenter comme fiancé à la cour de la princesse Marie, dans les Pays-Bas. Il entra avec un splendide cortége à Gand, au mois d'août 1477, et fut reçu avec acclamation par les habitants. Cependant Maximilien ne put immédiatement se mettre en possession des provinces nouvellement unies à ses États. A peine marié avec Marie il fut attaqué par Louis XI. La sanglante victoire de Guinegate lui fit concevoir l'espérance de reconquérir, à la mort probablement prochaine du vieux roi de France, toutes les provinces arrachées à la maison de Bourgogne; mais le sort lui fut brusquement contraire. Une chute que fit la princesse Marie à la chasse, au mois de mars 1482, ravit à Maximilien son épouse et ses ambitieuses espérances. Marie lui avait laissé deux enfants, Philippe et Marguerite. D'après le contrat de mariage le légitime successeur de Marie dans les Pays-Bas était, non pas Maximilien, mais le jeune archiduc Philippe. Maximilien ne tarda pas à entrer en discussion avec les Flandres; car, tandis qu'il revendiquait le droit d'administrer les États de son fils mineur, ceux-ci ne voulurent reconnaître d'autres tuteurs que ceux qu'ils nommeraient eux-mêmes. Ils allèrent plus loin: de concert avec la Hollande et le Brabant, ils entrèrent en négociation avec la France. Maximilien n'eut d'autre parti à prendre que d'accepter la paix d'Arras (23 décembre 1482), de consentir à l'union de sa fille Marguerite avec le Dauphin, et de renoncer à l'Artois. Alors seulement il put soumettre les habitants d'Utrecht et les Flamands restés sous les armes (1483-85). S'étant enfin fait reconnaître partout dans les Pays-Bas, Maximilien fut élu, en février 1486, à Francfort-sur-le-Mein, roi des Romains; de Francfort il revint dans les Pays-Bas, où l'attendaient de nouvelles contrariétés et de nouvelles luttes.

Après la mort de Marie les Néerlan-

dais considérèrent son époux comme un étranger qui n'était venu chez eux que pour diminuer leurs droits et leurs libertés. Jaloux à l'extrême de cette liberté que Maximilien ne songeait pas à violer, ils surveillaient avec inquiétude et défiance toutes ses démarches, toujours prêts à les interpréter dans le sens le plus défavorable. La mésintelligence en vint au point qu'en 1488 les habitants de Bruges mirent la main sur la personne de Maximilien et le tinrent étroitement prisonnier. Cet acte de violence souleva les esprits en Allemagne, où l'on commençait à être fier de l'attitude et des succès de Maximilien dans les Pays-Bas. Aussi, à la demande de son père, l'empire envoya dans les Pays-Bas une armée qui parvint à délivrer Maximilien et à le rétablir dans la tutelle de son fils.

En 1489 Maximilien fut fiancé à Anne, héritière de Bretagne, mariage qui lui assurait un brillant et prochain héritage; mais cet avenir excita la jalousie de la cour de France; Charles VIII refusa de rendre à son père l'archiduchesse Marguerite, qui avait été élevée à Paris, envoya des troupes sur les frontières de Bretagne et força Anne à lui donner sa main. Au moment même où la double perfidie de la cour de France anéantissait les espérances les plus brillantes de Maximilien, il en fut presque dédommagé d'un autre côté, car la guerre qui éclata à ce sujet lui rendit l'Artois, qui avait déjà été livré aux Français, et la paix de Senlis (mai 1493) lui fit également restituer la Freigrafschaft.

La même année, au mois d'août, mourut l'empereur Frédéric III. Maximilien succéda à son père en Allemagne, et transmit dès lors le gouvernement des Pays-Bas à son fils, l'archiduc Philippe.

Si, durant cette première partie de sa vie, la destinée de Maximilien avait été inquiète, tourmentée, toujours menacée, ce n'était qu'un faible prélude du sort qui l'attendait.

Maximilien monta sur le trône paternel avec la ferme et nette résolution de rétablir et de faire respecter au dedans et au dehors l'autorité impériale. On était à la veille des événements politiques les plus graves.

Milan et Naples allaient être, comme toujours, la pomme de discorde des plus puissantes nations de l'Europe. Maximilien songeait à se rendre en Italie pour y recevoir la couronne impériale et y rétablir l'autorité de l'empire, lorsque la conquête de Naples par Charles VIII (1495) vint l'arrêter dans ses projets. Il avait les motifs les plus graves pour ne pas être indifférent aux succès et aux empiétements des Français en Italie, et prit en conséquence la résolution d'y opposer toutes les forces de l'Allemagne. Mais sa position fut dès l'abord des plus désavantageuses à l'égard de la France; car, tandis que le roi de France était parvenu à soumettre tous les grands fiefs de la couronne, à rétablir l'ordre dans ses finances et à rendre aussi forte que compacte la puissance royale, la situation de l'empereur était devenue tout le contraire en Allemagne. Les efforts permanents que depuis des siècles chacun des États de l'empire avait faits pour conquérir la souveraineté chez eux, et limiter de plus en plus la puissance impériale, triomphaient de toutes parts au temps de Maximilien Ier. Sans conduire nos lecteurs à travers le dédale des diètes, des exigences, des réclamations, des négociations diplomatiques, des événements militaires de cette époque agitée, il nous suffira de remarquer que Maximilien était trop imbu du sentiment de sa dignité pour consentir à n'être que le président de la confédération des États allemands, et qu'il en résulta que jamais les États

ne le secondèrent suffisamment, que souvent même ils lui refusèrent leur concours dans ses entreprises à l'étranger ; qu'ainsi, en épuisant toutes ses ressources et ruinant les finances de ses États héréditaires, il ne parvint à rien en Italie et dut voir l'autorité de l'Allemagne méconnue même en Suisse. De plus, tandis que l'empire soutenait la guerre au dehors, il était déchiré par des dissensions intestines, par des guerres civiles, telles que la guerre du palatinat de Bavière. Maximilien, il est vrai, fut assez heureux pour terminer cette guerre à l'aide des princes allemands, et pour pouvoir paraître dans l'éclat de sa victoire devant la diète des états de Cologne de 1505 ; mais ce succès momentané ne suffit pas pour procurer à son autorité le concours vigoureux et durable qu'il réclamait des États de l'empire, et qu'ils lui refusèrent lorsque, immédiatement après la diète, il voulut envahir l'Italie avec toutes les forces disponibles de l'Allemagne et se faire couronner empereur, tout comme lorsque plus tard il entra dans la ligue de Cambrai contre Venise.

La ligue de Cambrai ayant été rompue par la retraite du Pape Jules II et de Ferdinand le Catholique, on sait que Maximilien forma une alliance nouvelle avec le roi de France, Louis XII, en vue de réaliser ses desseins sur Venise. Irrité contre Jules II et décidé à le combattre par toute espèce de moyens, Maximilien se laissa entraîner par son allié à une funeste démarche en convoquant successivement à Milan, à Asti, enfin à Lyon, le concile schismatique de Pise (1), qui s'était donné la mission de réformer l'Église dans son chef et ses membres. Cette ligue et ce synode rendirent la situation du Pape tellement critique que tout le monde lui conseillait de céder à la force des choses ; mais Jules II demeura inflexible, excommunia les Florentins, dont dépendait Pise, et convoqua lui-même un concile à S. Jean de Latran. L'opinion publique approuva complétement ces mesures du Saint-Siége. Il arriva même qu'en octobre 1511 l'Espagne et Venise conclurent la sainte ligue, en vue de protéger le Pape, de maintenir l'Église et de mettre des bornes à la prédominance et à l'orgueil des Français. Le 2 mai 1512 le Pape ouvrit le concile de Latran, tandis que le synode de Milan se dispersait de lui-même. Les puissances liguées en faveur du Pape parvinrent à faire évacuer aux Français, vers la fin de 1512, toute l'Italie, sauf trois places fortes ; si bien que Maximilien, dès le 1er septembre, renonça à toutes les décisions du synode schismatique, dont les évêques allemands, convoqués par lui à Augsbourg, n'avaient pas voulu entendre parler. Mais Maximilien n'avait pas été plus heureux en Allemagne qu'en Italie ; il avait épuisé ses forces et son activité au delà des Alpes et n'avait, jusqu'en 1516, pas eu le temps de s'occuper sérieusement des affaires de l'empire, que cet abandon avait fait tomber dans une agitation et une perturbation profondes. Les provinces s'étaient élevées contre les provinces, les princes étaient en guerre les uns contre les autres ; et lorsqu'en 1517 il s'agit, à la diète de Mayence, de mettre un terme au conflit soulevé par Sikingen, au lieu d'arrêter des mesures décisives contre ce dernier, les états se contentèrent de s'épuiser en plaintes et en gémissements sur les maux du temps. La diète se sépara sans prendre aucune résolution. Il en fut de même lorsque l'année suivante Maximilien convoqua la diète d'Augsbourg, afin de faire élire roi des Romains son petit-fils, Charles, et d'obtenir des états un subside pour la guerre

(1) *Voy.* PISE (concile de).

contre les Turcs. L'empereur ne réussit dans aucune de ses demandes, quoique les dangers devinssent de jour en jour plus menaçants du côté des Turcs, et que l'empereur, les légats du Pape et les ambassadeurs des puissances étrangères missent tout en œuvre pour entraîner la diète à une décision conforme à l'urgence des circonstances. Peu de temps après cette diète, Maximilien, miné depuis quelque temps par une fièvre lente, sentit ses forces complétement défaillir. Il revenait de Wels, dans la haute Autriche, lorsque, le 12 janvier 1519, il succomba, à l'âge de soixante ans.

Maximilien avait presque constamment échoué dans ses entreprises à l'extérieur, soit parce qu'il avait été abandonné par les États de l'empire, soit parce qu'il avait manqué de ressources financières, n'estimant pas assez, dans l'élan de ses pensées chevaleresques, les difficultés qu'il rencontrait sur son chemin, et ne sachant pas, dans la droiture et la loyauté de son cœur, lutter avec avantage contre la ruse et la perfidie de ses rivaux. Malgré tous ses malheurs Maximilien fut, à son époque, l'orgueil de la nation germanique, et il le méritait; car ses sentiments chevaleresques et son intrépidité à la guerre, sa hardiesse presque fabuleuse à la chasse, son activité infatigable dans toutes les affaires, l'affabilité de ses manières, l'étendue de sa mémoire, la rectitude de son jugement, la sagacité de son esprit et les ressources fécondes de son imagination le mirent au niveau des plus grands princes qu'ait eus l'Allemagne. Il donna surtout des preuves de cet esprit inventif et créateur dans les améliorations qu'il apporta à l'art militaire. A dater de Maximilien les lansquenets allemands (*Landsknechte*) furent comparables à l'infanterie suisse, et les Allemands l'emportèrent sur toutes les autres nations dans l'art des fortifications et l'emploi de la grosse cavalerie. Quoique le règne de Maximilien fût presque constamment occupé par la guerre, l'empereur porta l'intérêt le plus vif et le plus éclairé aux arts et aux sciences. Il était en relations intimes avec les savants les plus renommés de son temps; il composa plusieurs ouvrages en allemand; il aimait et protégeait spécialement le dessin et la peinture et visita de sa personne le célèbre Albert Durer (1) dans son atelier de Nurenberg.

On est en droit de demander en quoi cet esprit impressionnable, ces facultés variées et merveilleuses de Maximilien contribuèrent aux progrès de la nation allemande. Si les projets d'organisation que les états s'opiniâtrèrent, dans les premières années de son règne, à imposer à l'empereur étaient réellement inexécutables, Maximilien se montra toujours disposé à prêter la main à toutes les mesures utiles, à toutes les améliorations possibles. Ainsi, dès 1495, la diète de Worms établit la paix perpétuelle, divisa l'Allemagne en dix cercles, institua le tribunal de l'empire et le livre matricule, et ces institutions furent, pendant trois siècles, les fondements de l'unité de l'empire.

Les guerres entreprises par Maximilien lui furent peu profitables, mais il en fut pleinement dédommagé sous d'autres rapports; non-seulement il parvint dès 1496 à réunir sous sa main tous les États héréditaires, aussi bien les anciennes possessions de la maison de Habsbourg en Suisse et en Souabe que les fiefs de l'est de l'empire, l'Autriche, la Styrie, la Carniole, la Carinthie et le Tyrol, mais il unit de bonne heure les magnifiques provinces des Pays-Bas à l'empire par son mariage avec Marie de Bourgogne. Il réussit de même par le mariage de son fils, l'archiduc Philippe, avec la

(1) *Voy.* Durer (Albert).

fille de Ferdinand le Catholique (1), à poser les bases des futurs droits de l'Autriche sur l'Espagne. Ce ne fut pas un faible avantage pour l'empire que l'union de son petit-fils Ferdinand avec Anna, fille de Ladislas, roi de Hongrie et de Bohême, puisque cette union fit entrer ces deux grands royaumes dans la maison de Habsbourg-Autriche. Telles sont les grandes acquisitions de la maison qui ont fait naître le fameux dicton : *Bella gerant alii; tu, felix Austria, nube.* Ces acquisitions non-seulement enrichirent la dynastie, mais elles eurent une immense importance dans l'histoire générale.

La royauté s'était consolidée en France ; dès le commencement du seizième siècle l'idée des frontières du Rhin s'était réveillée parmi les Français, et sous trois règnes successifs ils avaient jeté toutes leurs forces sur l'Italie. Les grandes acquisitions territoriales dont l'empereur Maximilien enrichit la maison de Habsbourg-Autriche la mirent en état de s'opposer énergiquement aux extensions progressives de la France. La puissance de l'Autriche devint la condition *sine qua non* de l'équilibre européen, et par conséquent de la liberté des nations. Aussi ce fut, à dater de Maximilien, une maxime traditionnelle de la France qu'il fallait abaisser la maison d'Autriche. D'un autre côté l'agrandissement de la puissance de l'Autriche fut d'un intérêt général en présence des dangers dont les Turcs menaçaient l'Allemagne et la civilisation chrétienne. Ce fut en vue de cette puissance de la maison d'Autriche qu'après la mort de Maximilien Ier les États d'Allemagne se déterminèrent à choisir pour empereur non pas François Ier, roi de France, mais Charles, petit-fils de Marie. Ce fut enfin cette puissance qui permit plus tard aux empereurs de lever de nombreuses armées de leurs propres vassaux pour défendre la marche orientale de l'empire, de solder des troupes étrangères, de garantir, de concert avec les contingents des États, l'Europe centrale contre les invasions des Turcs, et de la préserver d'une nouvelle barbarie.

Enfin, si nous sommes obligés d'avouer que la position que Charles-Quint (1) occupa dans le monde, et qui fut le résultat des plans de son grand-père, le mit dans l'impossibilité d'arrêter le schisme religieux de l'Allemagne, nous devons reconnaître, avec l'impartialité qui sied à l'histoire, que ce fut la puissance de la maison de Habsbourg-Autriche, en majeure partie fondée par Maximilien Ier, qui mit ses successeurs en état d'empêcher que le schisme n'arrachât l'Allemagne tout entière à l'Église catholique.

ALLGAYER.

MAXIMILIEN II, l'aîné des fils de Ferdinand Ier (2), naquit à Vienne le 31 juillet 1527. Son père, strictement catholique, ne fut pas heureux dans le choix qu'il fit des précepteurs de son fils. On sait que le premier de ces maîtres, Wolfgang-Auguste Sévère, fut un disciple de Luther et de Mélanchthon, qui, après avoir perdu sa place en 1539, retourna à Wittenberg, et avait dû, selon toutes les probabilités, profiter de sa position pour influencer son élève dans le sens de la réforme (3). Le second précepteur de Maximilien fut, à ce qu'il paraît, imbu du même esprit. De tels maîtres, au lieu de consolider la foi catholique dans le cœur de leur élève, durent nécessairement y jeter les semences de l'incertitude religieuse qui, plus tard, fit flotter Maximilien entre l'ancienne foi et les croyances nouvel-

(1) *Voy.* FERDINAND LE CATHOLIQUE.

(1) *Voy.* CHARLES-QUINT.

(2) *Voy.* FERDINAND Ier.

(3) *Voir* Bucholtz, *Hist. du règne de Ferdinand Ier*, t. VIII, p. 700.

les, nourrir et développer dans le jeune prince le désir aussi fréquent qu'infructueux, dans les temps de schisme, de combler par des concessions mutuelles l'abîme qui sépare les partis; tendance d'autant plus dangereuse dans Maximilien qu'il persévérait avec opiniâtreté dans ce qu'il avait une fois entrepris, et qu'à mesure qu'il grandissait sa vie devenait peu à peu aussi libre que ses opinions. On voit clairement le profond chagrin que ces dispositions de Maximilien causaient à son père dans une lettre datée de Leitméritz, du 17 février, dans laquelle Ferdinand exhorte ses fils à l'union et à la fidélité à la foi catholique, et rappelle à l'aîné, en paroles touchantes, les promesses qu'il lui a faites de se corriger, au moment où Maximilien partait pour la guerre de Smalkalde (1). Bientôt après, l'empereur Charles-Quint, méditant le projet de faire de Philippe l'héritier de tous ses États, le rappela d'Espagne, afin qu'il apprît à connaître les Allemands et les Néerlandais et tâchât de se les attacher d'avance. Craignant que les Espagnols ne voulussent pas obéir à un lieutenant de l'empereur choisi parmi la noblesse du royaume, Charles-Quint jeta les yeux sur le jeune Maximilien, et lui promit, afin de l'unir plus intimement aux intérêts de sa maison, de lui donner en mariage Anna, sa fille aînée.

Ferdinand donna d'autant plus volontiers son consentement à ce projet que Maximilien y trouvait la plus heureuse occasion d'acquérir de bonne heure la pratique des affaires de l'État, et qu'il devait d'ailleurs espérer que le séjour de son fils dans un pays strictement catholique le détournerait de son penchant pour les opinions protestantes. Maximilien partit donc d'Augsbourg (1548) pour l'Espagne et épousa sa cousine. Après avoir administré pendant deux ans la Péninsule à la satisfaction de l'empereur, il fut rappelé en Allemagne au mois de novembre 1550; car des résolutions définitives sur le plan médité par l'empereur devaient être arrêtées à la diète convoquée à Augsbourg pour 1550.

Mais ce plan répondait si peu aux vues de Ferdinand et de Maximilien, et aux désirs des princes électeurs d'Allemagne, que l'empereur dut y renoncer. Maximilien, cependant, ne demeura pas inactif; il fut nommé gouverneur de la Hongrie, dirigea fréquemment les diètes provinciales au nom de son père, et pourvut à toutes les nécessités de la guerre contre les Turcs. Le séjour qu'il avait fait en Espagne n'avait pas modifié ses dispositions à l'égard de la religion et de l'Église; le cours des événements, qui amena la paix de religion d'Augsbourg, le confirma tellement dans ses sentiments qu'on peut précisément désigner les années 1555-1562 comme la période durant laquelle il eut le plus de propension pour le protestantisme. Ce fut dans cette disposition d'esprit qu'en 1555 il envoya le docteur Richer à Mélanchthon pour lui demander son avis sur onze questions théologiques; qu'il entra en correspondance avec le théologien de Wittenberg, Paul Éber (1); qu'il demanda à son ami, le duc Christophe de Wurtemberg, et en obtint les écrits des réformateurs (2). L'influence que cette lecture devait exercer sur Maximilien fut renforcée par son commerce avec des hommes qui partageaient les mêmes sentiments, et parmi lesquels on distinguait le théologien Sébastien Pfauser, qui avait été d'abord prédicateur à la cour de l'empereur, et qui, ayant été obligé de quitter Vienne à cause de ses prédications anticatholiques, avait obtenu l'autori-

(1) *Voir* Bucholtz, l. c., VII, 481.

(1) *Voy.* Éber (Paul).

(2) Bucholtz, l. c., p. 487. Pfaff, *Histoire du Wurtemberg*, t. I, p. II, p. 479.

sation de revenir par l'entremise de Maximilien, qui le prit à son service. Ce fut encore dans ces mêmes dispositions qu'il confia l'éducation de ses enfants à George Muschler, qui professait également les doctrines protestantes, et qui fit d'inutiles efforts pour conserver auprès de lui, à Græetz, le théologien anticatholique Scalich (1).

Ce fut sans doute en vue de ces tendances funestes de Maximilien que Ferdinand Ier, pendant les négociations de la paix religieuse d'Augsbourg, écrivit de sa main une exhortation à ses fils, et ajouta aux dispositions de son testament l'ordre formel de n'ouvrir cet écrit qu'après sa mort, en présence de ses trois fils. Ferdinand les conjurait de rester fidèles à l'antique foi catholique (2). Cependant rien n'ébranlait l'opiniâtre Maximilien; bien plus, le Pape Paul IV ayant hésité, en 1558, à reconnaître Ferdinand Ier comme empereur d'Allemagne, et s'étant plaint aux ambassadeurs de Ferdinand de l'éducation hérétique qu'avait reçue l'archiduc Maximilien, celui-ci trouva dans la résistance et les reproches du Pape un nouvel aliment à sa haine contre l'Église. On voit, par les lettres qu'il écrivit à cette époque au duc Christophe de Wurtemberg (3), combien Maximilien fut irrité de ce qu'on ne le consultait pas dans les négociations relatives aux affaires de l'Église, parce qu'on suspectait sa foi. On y voit encore le profond éloignement qu'il avait conçu contre le Saint-Siége, et combien il désirait que les protestants s'entendissent entre eux, afin qu'on pût plus facilement mettre leurs opinions une fois arrêtées en opposition avec la doctrine catholique et en faire une règle de vie.

(1) Bucholtz, l. c., p. 487, 488.
(2) Menzel, *Hist. nouvell.*, etc., IV, 197 et 198.
(3) Bucholtz, VII, 491.

Ce fut dans le même dessein de conciliation qu'en 1558 il envoya, sans succès, un de ses conseillers à Tubingue, à Heidelberg, à Zurich et en Saxe.

Cependant les Catholiques mettaient tout en œuvre pour le ramener dans des voies meilleures. La première tentative de ce genre fut faite par sa belle-sœur Jeanne, princesse de Portugal, qui se servit du Père Christophe Roderigue, Jésuite. Celui-ci eut plusieurs conférences avec l'archiduc, qui se plut à écouter ses démonstrations, sans toutefois faire aucun pas en avant. La cour de Rome conçut aussi quelque espérance lorsqu'après la mort du Pape Paul IV, qui avait été si hostile à la branche allemande des Habsbourg, Pie IV monta sur le trône de Saint-Pierre et reconnut immédiatement l'empereur Ferdinand Ier. Maximilien ayant adressé une lettre de félicitations au Pape, celui-ci non-seulement répondit de la manière la plus bienveillante, mais envoya à la fin de 1559 un des premiers savants catholiques du temps, le célèbre Hosius, archevêque d'Ermeland, à Vienne, dans l'espoir qu'il exercerait sa salutaire influence sur l'archiduc. Hosius (1) tâcha, en effet, dans une suite de conférences, de démontrer au prince la vérité de la foi catholique et la nécessité d'y demeurer fermement attaché, surtout en lui exposant les incertitudes, les variations et les contradictions des doctrines protestantes; il continua, après son départ, dans sa correspondance, à fortifier Maximilien dans les dispositions plus orthodoxes auxquelles il semblait revenu (2).

Mais Hosius n'avait en réalité pas gagné grande chose; car, malgré l'intérêt que l'archiduc avait pris à l'argumentation habile et serrée du savant prélat,

(1) *Voy.* Hosius.
(2) Bucholtz, l. c., 493-501.

Menzel se trompe (1) lorsqu'il dit que l'évêque d'Ermeland parvint à ramener l'archiduc. Il avait été de nouveau, en mars 1560, à la demande instante de l'empereur, obligé de renvoyer son prédicateur Pfauser. Cette obligation surexcita l'amertume et la colère de Maximilien contre son père et la doctrine de l'Église. Il vida son cœur dans les lettres qu'il écrivit à Pfauser, et il dit dans l'une d'elles : « Ils ne se lassent pas ; Hosius surtout me poursuit, *sed frustra*. Malgré mes instances journalières, je n'ai pu obtenir encore de S. M. I. le prédicateur chrétien que je demande (2). » Un autre fait qui prouve cette disposition hostile de Maximilien, c'est que Ferdinand, en 1560, insistait encore pour obtenir le calice en faveur des laïques, par égard surtout pour Maximilien, que ses doutes à ce sujet tinrent pendant plusieurs années éloigné de la table du Seigneur (3). Enfin une dernière preuve ressort d'une lettre de la même année, dans laquelle Maximilien prie l'électeur palatin de lui accorder l'hospitalité dans le cas où il serait chassé de Vienne, et de la lettre que, l'année suivante (1561), il adressa, dans le même but, au landgrave Philippe de Hesse (4).

Mais Maximilien, que, d'après tout cela, on devait s'attendre à voir se jeter ouvertement dans les bras du protestantisme, trompa heureusement l'attente générale. On lit avec joie et étonnement qu'en 1562 Ferdinand Ier recommanda son fils aîné aux électeurs de l'empire, qui allaient nommer le roi des Romains, en disant que Maximilien avait une haute raison, de l'adresse, de la douceur, de la clémence, et toutes les vertus princières et morales ; qu'il était doué d'un esprit juste, ami de l'honneur et de la paix, plein d'affection pour la nation allemande, dévoué à ses membres de tout état et de toute condition, désireux au suprême degré de contribuer à sa gloire, à son autorité et à son bonheur (1). La diète de Francfort élut à l'unanimité, le 24 novembre 1562, Maximilien roi des Romains. Le 20 septembre de la même année il avait été couronné roi de Bohême. Les paroles par lesquelles Ferdinand recommanda son fils au choix des princes électeurs ont tellement de poids, dans la bouche d'un prince aussi véridique et aussi consciencieux, qu'elles seraient incompréhensibles si on n'admettait qu'elles furent précédées d'une réconciliation sincère entre le père et le fils, réconciliation qui elle-même suppose qu'il s'était fait depuis peu, entre les années 1561 et 1562, un changement radical dans l'âme de Maximilien, et qu'il avait enfin pris sérieusement la résolution de s'en tenir aux croyances de ses pères. Mais on se demande comment Maximilien parvint à remporter cette importante victoire sur lui-même. — Nous n'avons aucun renseignement historique certain à cet égard ; toutefois nous ne devons pas être loin de la vérité en admettant que les motifs suivants furent décisifs dans la question :

1° Maximilien, même au point de vue protestant où il s'était placé d'abord, n'était nullement d'accord sur toutes les questions avec les doctrines nouvelles ; ainsi il avait l'habitude d'entendre les sermons de Pfauser, puis d'assister à la messe.

2° Nous avons vu avec quelle insistance Maximilien demandait, dans sa lettre au duc Christophe de Wurtem-

(1) L. c., IV, 295.

(2) Bucholtz, l. c., 502.

(3) Menzel, l. c., V, 8.

(4) *Voy.* PHILIPPE DE HESSE. Bucholtz, l. c., 503.

(1) Westenrieder, *Annuaire histor.*, 1801, p. 186 et 69.

berg et par les députés qu'il envoya dans les villes rebelles, que les protestants renonçassent à leurs divisions; mais il avait été tellement déçu dans cet espoir que ce fut précisément à cette époque que le camp des protestants fut pour longtemps le théâtre des plus déplorables divisions, suscitées par la controverse sur les bonnes œuvres, par la discussion synergistique, par les contestations que provoqua Osiander, par les agitations crypto-calvinistes, et que rien ne fut comparable à la rage avec laquelle les réformateurs s'accusèrent réciproquement d'hérésie et se persécutèrent les uns les autres. Ce spectacle affligeant dut vivement rappeler à la mémoire de Maximilien les enseignements si péremptoires et si prophétiques d'Hosius, et les faits, en se réalisant, durent produire dans son âme sérieuse la conviction que la parole d'Hosius n'avait pu déterminer dans le moment même.

3° En outre, en accordant le calice aux laïques on avait levé une des principales objections de Maximilien.

4° Enfin les considérations politiques durent également décider Maximilien à revenir à l'Église catholique. On ne peut guère admettre qu'un homme tel que Ferdinand Ier eût proposé son fils aîné au choix des électeurs pour en faire le roi des Romains s'il n'avait été convaincu de son orthodoxie. Aussi, sans qu'il y en ait d'ailleurs de preuves extérieures, le récit d'Antoine-Marie Gratianus (1) présente toute espèce de vraisemblance lorsqu'il raconte que l'empereur déclara à son fils, en le voyant résister à ses paternelles remontrances, qu'il pensait à transmettre la dignité impériale, au détriment de son premier-né, à un de ses plus jeunes fils, plus orthodoxe que l'aîné.

Mais, en admettant même qu'on ne pût ajouter aucune valeur historique à cette assertion; en supposant, sans l'admettre, que Ferdinand n'aurait pas songé à empêcher l'élection de Maximilien, même quand celui-ci aurait passé au protestantisme, Maximilien trouvait, dans la nature même des choses, les motifs les plus graves et les plus décisifs pour demeurer fidèle à la foi de ses pères (1). Toutes ces considérations réunies font comprendre la résolution de Maximilien, qui surprend au premier moment.

L'empereur Ferdinand Ier mourut en juillet 1564, et Maximilien lui succéda dans l'empire d'Allemagne. Le nouveau monarque rencontra d'abord, de tous côtés, de graves difficultés. Dans ses États héréditaires, en Bohême, en Silésie, dans la Lusace, en Autriche, le protestantisme avait obtenu une prédominance incontestable. La paix de l'empire avait été rompue d'une manière si criante par les violences de la guerre de Grumbach (2) qu'à la première diète où parut l'empereur, à Augsbourg, en 1566, il dut renouveler et renforcer les ordres déjà donnés pour mettre les coupables au ban de l'empire. Quatre cercles de l'empire, ceux de la basse et de la haute Saxe, de la Franconie et de la Westphalie, furent menacés d'être mis au ban, et l'électeur de Saxe, Auguste, fut placé à la tête de l'armée impériale, composée de dix-huit mille hommes, pour soumettre les rebelles. Le succès répondit aux efforts; Grumbach fut pris avec tous ses partisans à Gotha et mis à mort, suivant la juridiction barbare du temps, tandis que la victime des intrigues de Grumbach, Jean-Frédéric, duc de Saxe, fils du duc du même nom, que Charles-Quint avait vaincu dans la guerre de Smalkalde, expia sa faute par une captivité perpétuelle.

(1) Bucholtz, l. c., VIII, 708.

(1) *Voir* Menzel, l. c., V, 8 sq.
(2) *Voy.* GRUMBACH.

Les affaires religieuses présentèrent également de graves difficultés à l'empereur dans cette première diète. Les protestants se répandirent en un torrent de plaintes de toute espèce contre les Catholiques, et demandèrent avant tout, avec insistance, qu'on abolît la provision ecclésiastique, que, contre leur gré, on avait adoptée lors de la paix de religion d'Augsbourg. Mais l'empereur était lié non-seulement par les promesses qu'il avait faites de se conduire, à l'égard du Pape et du Saint-Siége, comme ses ancêtres, et notamment comme Maximilien Ier, Charles-Quint et son père Ferdinand, mais encore par cette considération qu'en abolissant la provision ecclésiastique il était impossible d'arrêter les empiétements du protestantisme, et que, par l'anéantissement du Catholicisme en Allemagne, le sol disparaissait entièrement sous les pieds de l'empereur. Maximilien avait donc les raisons les plus décisives pour s'opposer aux demandes des protestants. La même année Maximilien fut entraîné à la guerre contre les Turcs par Jean Zapolya, qui, mécontent de la Transylvanie, élevait des prétentions sur le trône de la Hongrie. L'empereur se vit obligé, à la diète d'Augsbourg, en 1566, de demander le concours des États contre le sultan Soliman, qui était entré personnellement en campagne. Mais, quoique les secours accordés par les États de l'empire à Augsbourg fussent assez considérables, les événements militaires ne répondirent pas aux grands efforts qu'on avait faits des deux côtés. Soliman mourut, en septembre 1566, devant Sigeth, héroïquement défendu par Zrini, et son successeur, Sélim II, plus adonné aux plaisirs qu'entraîné par l'amour de la guerre, conclut avec Maximilien un armistice de huit années, d'après lequel les deux parties conservaient ce qu'elles avaient conquis dans cette dernière guerre, et la Transylvanie était regardée comme une portion de la Hongrie. La crainte de la guerre des Turcs obligea également l'empereur à concéder aux seigneurs et chevaliers d'Autriche, en 1568, une autorisation limitée de pratiquer la confession d'Augsbourg. Assez durement repris à ce sujet par la cour de Rome, l'empereur ne put, dans le fait, répondre autre chose que ce qu'il dit aux légats du Pape : qu'en donnant cette autorisation il avait choisi de plusieurs maux le moindre.

Du reste le principe capital de Maximilien fut de s'en tenir à la paix religieuse d'Augsbourg, d'empêcher les écarts des deux partis, de les ramener aux limites adoptées, afin que la paix de l'empire ne fût point troublée. Quoique cette règle de conduite le mît souvent dans l'impuissance de rendre justice à l'un ou à l'autre parti, c'était cependant ce qu'il y avait de plus prudent dans les circonstances données et ce qui était le plus approprié aux intérêts des Catholiques. C'est ce qu'on vit clairement lorsque les protestants firent de nouvelles réclamations à la diète des électeurs de Ratisbonne (1575) et à celle de 1576 pour obtenir l'abolition de la provision ecclésiastique et la reconnaissance de la déclaration de Ferdinand en faveur des sujets protestants des états ecclésiastiques de l'empire, et que l'empereur rejeta la double réclamation comme contraire à la paix de religion, tandis que l'opposition, dirigée par l'électeur palatin, résolut de renouveler la demande à la diète prochaine. Maximilien II ne devait plus y assister ; car, à l'heure même où on lisait le recez de la diète, l'empereur mourut subitement, le 12 octobre 1576, à l'âge de cinquante ans. — Maximilien parlait les langues principales de l'Europe et unissait aux vertus de l'homme privé les qualités du monarque. On admirait en lui une grande connaissance des affaires, une sévère économie, l'amour

de la justice, une politesse et une bonne grâce parfaites à l'égard de chacun.

Cf. BOHÊMES (Frères) et HUSSITES.

ALLGAYER.

MAXIMIN (C. JULIUS VÉRUS), empereur romain. Sa mère appartenait à la race des Alains; son père était Goth. L'empereur Septime Sévère, à son retour d'une expédition en Orient, s'étant arrêté en Thrace pour célébrer le jour de naissance de son fils Géta par toutes sortes de jeux et d'exercices militaires, un jeune Thrace, remarquable par sa force, son adresse et sa stature colossale, attira l'attention de l'empereur, qui l'admit immédiatement dans son armée. Maximin, c'était le Thrace gigantesque, devint l'objet des faveurs de Septime Sévère et de son fils et parvint au rang de centurion. Il se retira du service durant le règne du meurtrier de Caracalla et d'Héliogabale; mais lorsque Alexandre Sévère monta sur le trône il reparut à la cour, obtint le poste honorable de chef de la quatrième légion, et monta peu à peu jusqu'aux grades les plus élevés de l'armée. Mais ces faveurs, loin de raffermir sa fidélité, ne servirent qu'à stimuler son ambition. Il savait que l'empereur avait perdu l'affection de l'armée, et résolut en conséquence de lui aliéner complétement le cœur des soldats et de les gagner pour son compte. Il y réussit d'autant plus facilement que, malgré sa cruelle sévérité, il était un véritable soldat et avait l'art de captiver l'armée. L'empereur, ayant rassemblé des forces considérables sur les bords du Rhin pour les conduire contre les Allemands, fut tué dans une émeute militaire, et Maximin fut proclamé empereur par les assassins de Sévère. Ce fut le premier barbare d'origine qui monta sur le trône des Césars; jusqu'alors les empereurs avaient tous, par leur naissance, leur savoir ou leur mérite, appartenu à la civilisation gréco-romaine.

Maximin, sans se donner le temps de voir Rome, continua de faire avec succès la guerre sur le Rhin et le Danube, et attaqua les Sarmates. Il n'avait pas voulu se rendre à Rome parce qu'il avait parfaitement conscience de son origine vulgaire, de la rudesse de son extérieur, de son ignorance et de la trahison qui l'avait élevé à l'empire; aussi ne supportait-il autour de sa personne aucun homme d'extraction noble ou d'éducation libérale; la pensée du mépris des Romains le poursuivait comme un fantôme et ne l'abandonnait pas plus que son ombre. Cette défiance engendra en lui une haine furieuse contre tous ceux qui avaient de l'instruction ou du mérite, et qui avaient été en crédit et en honneur à la cour de son prédécesseur. Les Chrétiens ne pouvaient guère espérer de repos et de tolérance de la part d'un pareil souverain. Mammée, la mère d'Alexandre Sévère, avait fait autrefois appeler Origène auprès d'elle, et, quoiqu'elle fût et demeurât païenne, elle avait écouté avec le plus vif intérêt ses savantes leçons. Ces habitudes de syncrétisme religieux, fréquentes à cette époque, s'étaient transmises à Alexandre Sévère. Il avait recueilli et il honorait dans sa chapelle domestique, à côté des images d'Abraham, d'Orphée, d'Apollonius, celle du Christ, comme celle d'un vénérable sage qui avait rendu service à l'humanité. Aussi avait-il été favorable aux Chrétiens, et beaucoup de ses amis et de ses serviteurs avaient appartenu à l'Église. Maximin s'étant mis à sévir avec fureur contre tous les amis et les partisans de son prédécesseur, la persécution dut naturellement atteindre les Chrétiens.

Les historiens de l'antiquité disent, il est vrai, que Maximin ne fit mourir que les évêques, peut-être parce que, dans les premiers temps d'Alexandre Sévère, les évêques seuls avaient été en

relation avec la cour; mais, quand même l'empereur aurait restreint ses ordres sanguinaires aux ecclésiastiques, il était impossible que, dans l'exécution, on n'en vînt pas à la confiscation des biens, au bannissement et à d'autres peines atteignant tous les membres de la communauté chrétienne.

L'empereur n'eut qu'à se déclarer ennemi des Chrétiens pour exposer les partisans de l'Évangile aux dangers que nous venons d'énumérer, dans toutes les provinces, où l'antique haine des païens avait été ravivée par diverses catastrophes, et où le fanatisme des gouverneurs fit cause commune avec la rage du peuple. Plusieurs provinces avaient été ravagées par des épidémies; en Cappadoce, et en particulier dans le Pont, un tremblement de terre avait englouti des villes entières. Les Chrétiens furent comme de coutume accusés de tous ces malheurs et persécutés par Sérénianus, gouverneur de Cappadoce. Non-seulement le diacre Ambroise et le prêtre Protoclétus furent dans le cas de confesser hautement leur foi, mais les Chrétiens en général furent contraints de fuir et d'émigrer dans d'autres provinces. Les Chrétiens de Rome ne demeurèrent pas non plus à l'abri. Le Pape Pontien et le prêtre Hippolyte furent, en 235, bannis de Rome et transportés en Sardaigne. Le Pape y mourut dans l'année, probablement à la suite des mauvais traitements qu'il subit. La même destinée, amenée vraisemblablement par les mêmes causes, fut réservée à son successeur Antère, en 236. On ignore si la persécution s'appliqua à toute la communauté chrétienne de Rome ou s'étendit encore à d'autres provinces. Dans tous les cas elle prit fin lors du soulèvement qui éclata contre Maximin, en 237. La défiance et la cruauté du tyran avaient excité de toutes parts des trahisons et des conjurations. L'Italie et l'empire tout entier étaient remplis d'espions et de délateurs, et les châtiments les plus cruels étaient si fréquents que les confiscations, les bannissements et la simple peine de mort passaient pour des preuves de douceur. Il en résulta, en Afrique, un désespoir et un soulèvement universels à la suite desquels on proclama les deux Gordien, le père et le fils, l'un Auguste et l'autre César. La sédition fut, il est vrai, rapidement calmée; les deux Gordien furent mis à mort; mais le sénat les avait reconnus et avait provoqué toutes les provinces à s'insurger contre le tyran. Lorsque la nouvelle de la malheureuse issue du soulèvement d'Afrique arriva à Rome, le sénat n'eut d'autre parti à prendre que de persévérer dans son hostilité contre Maximin. Il proclama empereurs Maxime Pupiénus et Cœlius Balbinus, l'un devant demeurer à Rome, l'autre devant marcher contre Maximin. Pupiénus établit son quartier général à Ravenne et fournit à Aquilée une forte garnison qui opposa à Maximin une résistance désespérée. Le siége d'Aquilée traîna en longueur, et les soldats de Maximin succombèrent en grand nombre à la fièvre et à la famine, dans ces contrées marécageuses. Leur mécontentement finit par éclater en une sédition formelle, à la suite de laquelle Maximin fut tué. Il avait régné trois ans (235-38).

Cf. PERSÉCUTIONS DES CHRÉTIENS.

ALLGAYER.

MAYENCE. D'après la tradition du diocèse, Crescence, disciple de l'apôtre S. Paul, prêcha non-seulement dans les Gaules, mais dans les environs de Mayence, et devint le premier évêque de cette communauté chrétienne. On prétend démontrer que Crescence vint dans les Gaules (et Mayence était probablement unie aux Gaules par des liens de politique et de voisinage en qualité de capitale de la *Germania*

prima) par le passage de l'épître II à Timothée, 4, 10, où S. Paul dit : Κρήσκης (sc. ἐπορεύθη) εἰς Γαλατίαν, c'est-à-dire Crescence partit pour la Galatie. En place de Γαλατίαν (Galatie) beaucoup d'anciens Pères de l'Église, de même que plusieurs manuscrits de la Bible encore existants, lisent Γαλλίαν ou Γαλλίας; ainsi les Codex, C. 23, 31, 39, 73, 80 (1). Mais ce qui est plus important, c'est qu'anciennement les deux expressions *Gaules* et *Galatie* étaient indifféremment prises l'une pour l'autre, et désignaient toutes deux tantôt le pays occidental, tantôt le pays oriental des Celtes. Seul le pluriel Γαλλίαι se rapportait toujours à l'Occident, c'est-à-dire à nos Gaules. Il suit de là que, quelle que soit la bonne leçon de la seconde épître de S. Paul à Timothée, que ce soit Γαλατίαν ou Γαλλίαν, on peut comprendre aussi bien les Gaules que la Galatie (2).

Dans les premiers siècles S. Irénée (3) et les Constitutions apostoliques (4) rapportèrent les paroles de S. Paul à la leçon Γαλατίαν; depuis le quatrième siècle ce passage fut de plus en plus positivement rapporté à la Gaule occidentale. Eusèbe (5) dit : Crescence fut envoyé εἰς Γαλλίας; S. Jérôme (6) raconte : *Crescens in Galliis prædicavit*. La chronique dite *Chronicon paschale* (7) emploie également le pluriel. S. Épiphane (8) et Théodoret (9) se prononcent résolûment contre la leçon Galatie en faveur des Gaules (10).

(1) Cf. Griesbach, in *Apparatu*, ad h. l.
(2) Cf. Rettberg, *Hist. de l'Église d'Allemagne*, t. I, p. 83.
(3) *Adv. Hær.*, III, 14, n. 1.
(4) VII, 46.
(5) *Hist. eccl.*, III, 4.
(6) *Catal. Script. eccl.*, append. I.
(7) Olymp. 220, t. I, p. 471, ed. Bonn.
(8) *Hæres.*, 51, 11.
(9) *In* II *Tim.*, 4, 10.
(10) Cf. Rettberg, l. c., et Héfélé, *Hist. de l'Introd. du Christ. dans l'Allemagne méridionale*, p. 53.

Il ne s'agit donc que de savoir de quel poids sont ces témoignages.

Voici comment, dans l'ouvrage cité dans la note 1, col. précédente, Griesbach résout la question (1) : Eusèbe et les autres Pères n'auraient pas rapporté les paroles de S. Paul à la Gaule occidentale (et par conséquent à Mayence) si la tradition existant dans les Gaules ne les y avait naturellement autorisés.

Rettberg, au contraire (2), prétend que ni à Mayence, ni dans les Gaules (notamment à Vienne), l'antiquité n'offre de tradition relative à Crescence, et que cette tradition ne naquit que très-tard des paroles de S. Paul, d'Eusèbe et des autres; qu'Ado, vers 860, fut le premier qui relata cette tradition. Mais l'argumentation de Rettberg n'est nullement victorieuse, et il semble, au contraire, que les expressions d'Eusèbe, de S. Jérôme et des autres, sont autant de preuves de l'existence et de l'ancienneté de la tradition gallo-mayençaise.

La seconde place dans l'histoire de l'Église de Mayence est ordinairement attribuée à la vingt-deuxième légion romaine, qui, stationnée d'abord en Égypte, prit part à la ruine de Jérusalem, compta, à dater de cette époque, un grand nombre de Chrétiens dans ses rangs, et fut, immédiatement après, transférée sur le Rhin (70 ou 71 après J.-C.). Mais on a démontré qu'il y eut deux légions portant le n° 22, dont l'une se trouvait déjà sur les bords du Rhin en 66 après Jésus-Christ, tandis que l'autre était encore en 70 devant Jérusalem (3).

Toutefois il ne s'ensuit pas, comme Rettberg veut le conclure (4), que cette vingt-deuxième légion ne joue aucun

(1) P. 54.
(2) L. c., p. 86.
(3) Cf. P.-S.-A. Wiener, *de Legione Rom. vicesima secunda*, 1830.
(4) P. 170.

rôle dans la conversion du pays de Mayence et de la première Germanie; car dès le second siècle il n'y avait guère de légion qui ne renfermât des Chrétiens (1). Or, dans ces temps primitifs, tout soldat, comme tout négociant, était un missionnaire. D'ailleurs S. Irénée prouve qu'au second siècle il y eut réellement des communautés chrétiennes; il dit (2) : *At neque hæ quæ in Germaniis sitæ sunt Ecclesiæ aliter credunt*, *nec quæ in Hispaniis aut Galliis* (3). Sans doute il ne nomme pas formellement Mayence; mais comme Mayence était la capitale de la première Germanie, de même que Cologne celle de la deuxième, et comme, d'après une règle générale, les villes les plus grandes et les plus visitées furent celles qui, partout, eurent les premières des communautés chrétiennes, il faut voir dans les paroles de S. Irénée un témoignage en faveur de l'existence d'une église chrétienne à Mayence au second siècle. Seulement on ne peut pas démontrer avec certitude, comme le professeur Brühl veut le rendre vraisemblable dans son ouvrage sur Mayence (1829), que déjà l'empereur Domitien, lors de son invasion bruyante, mais infructueuse, en Germanie, décréta une persécution contre les Chrétiens des contrées du Rhin, et que sous l'empereur Septime Sévère (193-211) un grand nombre de Chrétiens furent immolés, à l'occasion de sa fête quinquennale, à Mayence. On suppose que l'aveugle zèle de quelques soldats chrétiens donna lieu à cette persécution, et, en effet, on a trouvé dans une grotte, près de Mayence, une statue à moitié brisée de Diane, avec une inscription dont il reste ces mots : *Qui ferreo fuste percussit Dianam*. Il est démontré que, vers la fin du troisième et au commencement du quatrième siècle, les bords du Rhin étaient déjà convertis au Christianisme, et cela non-seulement par d'anciennes inscriptions isolées découvertes dans ces provinces (la tombe d'Eppocus, à Wiesbade, du troisième ou quatrième siècle; la tombe de Lindis, à Ébersheim, et de Servandia Barbara, à Mayence) (1), mais encore par la déclaration formelle de l'historien Sozomène (2) « qu'au temps de Constantin les races des deux rives du Rhin étaient chrétiennes » (ἤδη γὰρ τά τε ἀμφὶ τὸν Ῥῆνον φῦλα ἐχριστιάνιζον) (3). Cependant il est étonnant qu'au synode d'Arles (4), en 314, il n'y ait pas eu, parmi les autres évêques gaulois et allemands (de Cologne et de Trèves) qui le souscrivirent, un évêque de Mayence. Bintérim, dans ses *Memorabilia* (5), cherche à expliquer ce fait en supposant que l'évêque de Mayence avait été précisément alors chassé de son siége par l'invasion du roi des Vandales, Karoko; plus tard, cependant, il revint sur cette hypothèse, d'autant plus que rien n'est moins certain que la chronologie relative à Karoko, ou Chrocus, et la remplaça par cette autre supposition que les actes du concile d'Arles furent signés, non par tous les évêques présents, mais seulement par un comité (6).

Un événement de 367 prouve que Mayence comptait une nombreuse population chrétienne vers le milieu du quatrième siècle. Le chef alémanique Rando avait, depuis longtemps, formé de mauvais projets contre Mayence. Il choisit, pour exécuter son plan, un jour

(1) Cf. Tertull., *Apol.*, c. 37 : *Hesterni sumus*, *et vestra omnia implevimus*, *urbes*... CASTRA IPSA. Cf. aussi le commencement de son livre *de Corona*.

(2) I, 10.

(3) Cf. Héfélé, *Hist. de l'Introd.*, etc., p. 49.

(1) *Voir* Rettberg, l. c., p. 174.

(2) Sæc. V.

(3) L. II, 6.

(4) *Voy.* ARLES.

(5) T. I, p. II, p. 607.

(6) Bintérim, *Hist. pragm. des Conciles allemands*, t. I, p. 19.

de fête des Chrétiens, en 367, et, tandis que la majeure partie des habitants assistaient à l'office divin, dans l'église, il envahit inopinément la ville, mit tout à feu et à sang et emmena beaucoup de prisonniers et un énorme butin (1). Après l'an 400 plusieurs milliers d'habitants de Mayence furent de même égorgés dans une église (2).

C'est au moine de Fuld Mégenfried, du dixième siècle, qu'on doit le premier catalogue des évêques de Mayence. Il donne la série, non interrompue, à partir de l'apostolique Crescence ; mais son catalogue offre diverses invraisemblances, par exemple des noms essentiellement allemands parmi les plus anciens évêques.

Voici, d'après Mégenfried, quelle serait la série de ces évêques jusqu'à Boniface, l'apôtre des Allemands :

Crescence.
Marinus (Martin Ier).
Crescentius.
Cyriaque.
Hilaire.
Martin.
Celse.
Lucius ou Luc.
Gothard (Godeard).
Sophronius (Suffronius).
Hériger.
Ruther.
Avit.
Ignace.
Denys.
Radbert.
Adelhard.
Annéus Lucius (Luc Annæus).
Maxime (milieu du quatrième siècle).
Sidoine Ier.
Sigismond.
Lupold.
Nicétius.
Marianus.
Auréus.
Eutrope.
Adalbert.
Rather.
Adelbald.
Lanfried.
Rudhard.
Sidoine II (546).
Wilbert.
Ludgart.
Rudhelm.
Ludwald (Ruthwald).
Léowald.
Sigbert (Richbert).
Gérold.
Gewilieb (3).

Le catalogue donne donc, vers le milieu du quatrième siècle, un Maxime qui aurait pris part, en 346, au concile de Cologne (4) (lequel est imaginaire). Or, dans les actes de ce concile de Cologne (1), l'évêque de Mayence se nomme Martin, et, quoique Bintérim tienne ces actes pour apocryphes, il donne cependant la préférence au nom de Martin. Il en appelle pour cela à S. Athanase, qui, durant son exil à Trèves, avait gagné à sa cause plusieurs évêques des Gaules et des provinces rhénanes et donna, plus tard, leurs noms (2), sans toutefois indiquer leurs diocèses. Mais on peut arriver à connaître les noms de ces diocèses, et il ne reste plus, parmi les évêques nommés par S. Athanase, d'autre siége vacant pour Martin que le siége de Madoz. On ne peut d'ailleurs pas mettre en doute que S. Athanase, étant à Trèves, entra en relation avec l'évêque de Mayence comme avec ceux de Worms et de Spire (3).

Peu de temps après, les Huns auraient fait subir le martyre à l'évêque Auréus, de Mayence, ainsi qu'à sa sœur Justine. S. Alban aurait aussi été décapité à cette époque et aurait porté sa tête dans ses mains jusqu'à la place de sa sépulture (où se trouve aujourd'hui l'église de Saint-Alban). Mais les plus anciens historiens de Mayence ne parlent que du martyre de S. Alban, et non de ce miracle singulier, de même que les plus anciens sceaux du couvent de Saint-Alban représentent cet évêque avec la tête sur les épaules (4).

Le premier nom tout à fait authentique de cette série des évêques de Mayence est celui de Sidoine II, du milieu du sixième siècle, qui construisit un baptistère, restaura la ville et plusieurs églises tombées en ruines, et fut célèbre par sa bienfaisance. Plus tard, au commencement du huitième siècle,

(1) Ammian. Marcell., XXVII, 10.
(2) Hieron., *Ep.* 123, *ad Ageruch.*
(3) *Vita S. Maximi*, ed. Trithem., dans Surius, *Vitæ Sanctorum*, t. VI, p. 403, Colon., 1618.
(4) *Voy.* COLOGNE.

(1) Mansi, II, 1372.
(2) *Apolog. contr. Arian.*, c. 50. Opp., t. I, 1, p. 133, edit. B. B. Batav., 1777.
(3) Bintérim, *Conc. Allem.*, I, 22. Rettberg, p. 209.
(4) Rettberg, p. 211.

nous rencontrons l'évêque Gérold, qui succomba dans une expédition contre les Saxons, et qui eut pour successeur son fils Gewielieb ou Gerwilio, qui fut ensuite déposé par S. Boniface (1). Alors, c'est-à-dire en 747, Boniface occupa le siége de Mayence, qui fut en même temps érigé en métropole.

Les deux princes franks Carloman et Pépin avaient en effet, immédiatement après l'élévation de Boniface au siége de Mayence, envoyé une ambassade à Rome pour obtenir que son église, jusqu'alors soumise à celle de Trèves, fût érigée en métropole. Le Pape Zacharie y consentit, et publia en 748 un édit (2) d'après lequel « l'église de Mayence était conférée comme église métropolitaine à Boniface et à ses successeurs à perpétuité, ayant sous sa juridiction les villes de Tongres (3), Cologne, Worms, Spire et Utrecht, et tous les peuples de Germanie qui avaient été convertis au Christianisme par Boniface (4). » Les derniers mots, « tous les peuples de Germanie, » soumirent au siége de Mayence les nouveaux diocèses érigés par Boniface, Erfurt, Burabourg, Würzbourg et Eichstädt, de sorte que Mayence comptait neuf suffragants. Le décret du Pape ne dit pas un mot d'Augsbourg, de Strasbourg, de Constance et de Coire ; cependant, par le fait, on trouve, peu de temps après, ces quatre diocèses comme suffragants de Mayence, par exemple dans un fragment encore existant où l'archevêque de Mayence, Riculphe (787-813), communique un ordre à Égino, évêque de Constance (5). Plus tard les diocèses d'Erfurt et de Burabourg furent abolis; Cologne, Tongres et Utrecht furent séparés de

(1) *Voy.* Boniface.
(2) *Epist.* 83.
(3) *Voy.* Liége.
(4) Seiters, *Boniface*, p. 502.
(5) Rattberg, p. 579.

Mayence (1). En revanche Mayence obtint pour nouveaux suffragants les diocèses de Paderborn, Halberstadt, Hildesheim et Werden, auxquels se joignirent plus tard encore Prague et Olmütz, de sorte que Mayence eut quatorze siéges suffragants. Vers le milieu du quatorzième siècle l'empereur Charles IV enleva Prague et Olmütz à Mayence; la métropole perdit, par la réforme (et d'une manière permanente par la paix de Westphalie), Halberstadt et Werden, de sorte qu'elle ne conserva que dix suffragants: Würzbourg, Worms, Eichstädt, Spire, Strasbourg, Constance, Ausgbourg, Coire, Hildesheim et Paderborn, auxquels, en 1752, s'ajouta le nouvel évêché de Fuld, créé par Benoît XIV.

Le premier successeur de S. Boniface sur le siége métropolitain de Mayence fut son disciple Lullus, que, de son vivant, il avait destiné à le remplacer, lorsque Lullus était parti en qualité de missionnaire pour la Frise (2). Lullus entra bientôt en discussion avec Sturm, abbé de Fuld (3), au sujet de la juridiction épiscopale qu'il voulait exercer sur le couvent; il ne paraît pas non plus que Lullus fût fort en faveur à Rome ; du moins fut-il obligé d'attendre vingt ans avant de recevoir le pallium (780). Il maintint d'ailleurs sévèrement l'ordre et la discipline, surtout parmi son clergé, en général encore fort grossier. Il fonda le couvent de Hersfeld (4), sur la Fuld, et y mourut le 16 octobre 786 ou 787.

Il eut pour successeur Riculph (787-813), qui autrefois avait joui de la confiance de Charlemagne et était un savant ami d'Alcuin. Il fut faussement accusé d'avoir fait incendier le pont du Rhin, construit par Charlemagne,

(1) *Voy.* Cologne.
(2) *Voy.* Boniface.
(3) *Voy.* Fuld.
(4) *Voy.* Hersfeld.

parce qu'on y avait commis un acte de brigandage.

Après lui le siége fut occupé par Haistulph, Bénédictin, pendant douze ans (814-826); puis par Otgar (826-47), l'auteur présumé de la collection du Pseudo-Isidore (1).

Son successeur, beaucoup plus célèbre que lui, fut Rhaban Maur (2), autrefois moine et abbé de Fuld, archevêque depuis 847, un des hommes les plus savants de son siècle. Il mourut le 4 février 856, dans sa villa de Winkel, dans le Rhingau, et fut remplacé par Charles, fils de Pépin I[er], roi d'Aquitaine (856-63), qui eut pour successeur Liutbert (863-89), Sunzo ou Sunderhold, lequel succomba en 891 dans une bataille livrée aux Normands sur la Geule.

Les évêques qui se succédèrent alors furent: Hatto I[er] (3); Hériger (913-27); Hildebert († 937); Friédrich († 954), coupable de félonie envers Othon I[er] et longtemps banni pour ce motif; Guillaume († 968), fils naturel d'Othon I[er] (à dater de Guillaume les archevêques de Mayence portèrent le titre d'archichancelier de l'empire): Hatto II (968-70) (4), le prétendu fondateur de la *Mäusethurm* (tour des Souris), près de Bingen; Robert († 975); Willigis († 1011), grand homme d'État, grand évêque, qui bâtit la nouvelle cathédrale (978), achevée par son troisième successeur, S. Bardo (ses successeurs immédiats furent Archimbaud, 1011-1021, et Aribon, 1021-1031).

Bardo avait été moine à Fuld; il était parent de l'impératrice, femme de Conrad II, qui, avant la guerre des investitures, le nomma archevêque. Immédiatement après son élévation il fut invité à venir prêcher la fête de Noël à Goslar, où résidait alors l'empereur. Son sermon fut trop court et peu nourri, parce qu'il n'avait pas eu le temps de se préparer, et il fut de beaucoup dépassé par Diétrich, de Metz, qui prêcha le jour de S. Étienne. Les courtisans furent mécontents du choix de l'empereur et lui reprochèrent sa partialité. Mais le troisième jour de la fête Bardo prêcha de nouveau avec tant de force et d'onction que tous les assistants fondirent en larmes et que l'empereur s'écria : « Je célèbre aujourd'hui ma fête de Noël (1). »

A Bardo succédèrent Léopold (Liutpold) (1051-59), puis Sigfried I[er], comte d'Eppenstein; Wézilo (1084), qui fut excommunié en qualité d'hérétique au synode d'Halberstadt, parce qu'il avait soutenu que les ecclésiastiques séculiers auxquels on avait enlevé leurs biens n'étaient plus sous la juridiction ecclésiastique. Il rétracta toutefois cette erreur et mourut en 1088. Son successeur Ruthard prit part à une sanglante persécution des Juifs et s'enfuit en Thuringe, craignant la colère de l'empereur († 1109). Albert, ou Adelbert I[er], comte de Saarbrück (1109-1137), un des adversaires d'Henri V (2), fut arrêté par les ordres de l'empereur, mais délivré par les habitants. Il leur accorda par reconnaissance des lettres de franchise, qui sont gravées sur les portes d'airain de la cathédrale. Après la mort d'Henri V Albert convoqua, en 1125, la diète où nous trouvons les premières traces des princes électeurs. A sa demande et à celle du légat du Pape, le cardinal Gerhard, les princes allemands ne prirent plus, comme autrefois, tous part à l'élection de l'empereur. On en choisit dix de chacune des quatre maisons principales (de Franconie, de Saxe, de Souabe et de Bavière), et ces quarante princes élurent Lothaire, duc de Saxe. Ainsi Albert fut non-seu-

(1) *Voy.* Pseudo-Isidore.
(2) *Voy.* Rhaban Maur.
(3) *Voy.* Hatto.
(4) *Voy.* Hatto II

(1) Fleury, *Hist. eccl.*, l. LIX, n. 30.
(2) *Voy.* Henri V.

lement le premier prince électeur de Mayence, mais encore ce fut lui qui créa la dignité d'électeur de l'empire (1).

Cette dignité se prononça plus nettement encore en 1152, les princes électeurs, *principes electores*, ayant seuls assisté à l'élection de Frédéric Barberousse, les autres princes s'étant contentés d'y donner leur assentiment. Deux générations plus tard, Albert de Stade, contemporain de Frédéric II, parle déjà de sept princes électeurs, trois ecclésiastiques, Mayence, Trèves, Cologne, et quatre séculiers, Palatinat, Saxe, Bohême et Brandebourg. Après la mort de Frédéric II nous voyons, lors de l'élection de ses successeurs, Richard de Cornouailles et Alphonse de Castille, les princes électeurs prendre seuls part à l'élection (2). L'archevêque de Mayence eut toujours le premier rang parmi les électeurs, en même temps qu'il eut toujours la prééminence sur tous les princes et les prélats de l'empire germanique. Albert Ier fut remplacé par son frère Albert ou Adelbert II (1138-41); puis vinrent Marculphe (Arnoult) (1141-42); Henri Ier (1142-53); Arnoult ou Arnold, ou Arnuld de Seelenhofen (1153-1160), qui fut tué par les habitants de Mayence, dont il avait exigé de nouveaux impôts.

Son successeur Conrad de Wittelsbach, partisan d'Alexandre III, fut obligé de fuir devant l'empereur Frédéric Ier et devint archevêque de Salzbourg. L'empereur nomma à sa place son chancelier Christian Ier, comte de Buche, en 1166, et ce nouvel archevêque prit une part très-active à la lutte de l'empereur contre Rome et la haute Italie (3).

Après sa mort (1183), son prédécesseur, Conrad de Wittelsbach, fut replacé sur le siége de Mayence; il eut pour successeur Sigfried II, d'Eppenstein (1200-1230); Sigfried III, neveu du précédent (1231-1249), également comte d'Eppenstein, restaura la cathédrale incendiée, approuva la déposition de Frédéric II, et jouit d'une telle autorité dans toute la Germanie qu'il éleva successivement deux empereurs sur le trône, Henri Raspe et Guillaume de Hollande. Le fait est rappelé dans un monument commémoratif de la cathédrale de Mayence.

Ses successeurs furent Christian II, qui résigna ses fonctions en 1251; Gerhard Ier (1251-1259); Werner d'Eppenstein (1259-1284); Henri II, Franciscain, d'origine bourgeoise, strict observateur de la discipline ecclésiastique († 1288), et Gerhard II, d'Eppenstein (1288-1305).

Pierre Aichspalt (1) acquit une grande renommée (1305-20); il fut remplacé par Matthias, comte de Bucheck. Après sa mort le Pape nomma Henri III, comte de Virnebourg, que le chapitre refusa assez longtemps de reconnaître. Plus tard, en 1346, le Pape Clément VI le déposa; néanmoins Henri se maintint en possession de son siége jusqu'à sa mort, en 1353, et alors seulement Gerlach, comte de Nassau, depuis longtemps élu par le Pape, put occuper son siége. Gerlach mourut en 1379 et eut pour successeur Adolphe Ier de Nassau, auquel le Pape et l'empereur opposèrent Louis de Meissen. Les deux prélats parvinrent à s'entendre, et Louis devint archevêque de Magdebourg. Adolphe fonda, en 1389, en sa qualité d'archevêque de Mayence, l'université d'Erfurt (2), et mourut en 1390.

Conrad II, de Weinsberg († 1397), poursuivit les Vaudois; Jean II, de Nassau, frère d'Adolphe Ier (1397-1419), prit part à la déposition de l'empereur

(1) *Voir* Luden, *Hist. du peuple allemand*, X, 13.

(2) Schmidt, *Hist. des Allemands*, III, 80.

(3) *Voir* Raumer, *Hist. des Hohenstaufen*, II, 195, 198, 207, 227, 275.

(1) *Voy.* AICHSPALT.

(2) *Voy.* ERFURT (université d').

Venceslas et fit longtemps la guerre au Brunswick et à la Hesse. Conrad III, rhingrave de Stein, fut de même engagé dans d'interminables conflits avec les habitants de Mayence († 1434), conflits qui ne furent apaisés que par son successeur Diétrich d'Erbach, en 1435, à l'aide de deux commissaires nommés par le concile de Bâle. Ce fut sous lui que fut inventé l'art de la typographie, à Mayence (1). Après sa mort (1459) le siége de Mayence fut disputé par Diéther, comte d'Isenbourg (2), et Adolphe II, de Nassau. Les habitants de la ville impériale libre de Mayence prirent parti pour le premier, qui, n'ayant pas voulu payer les annates, fut déposé par Pie II et vaincu par son adversaire dans une bataille livrée, en 1462, près de Heidelberg. Adolphe s'empara alors de Mayence, pilla la ville et la soumit à la souveraineté temporelle des archevêques (1462), qui avaient déjà conquis d'autres seigneuries et en acquirent de nouvelles avec le cours du temps. Après la mort d'Adolphe II (1475) Diéther rentra en possession de Mayence, et y fonda, en 1477, l'université, qui fut abolie par les Français, en 1798. Il eut pour successeurs Albert III, 1482-84; Bertholt, comte de Henneberg (3), archichancelier de Maximilien I[er] (1484-1504); Jacques de Liébenstein (1504-1508); Uriel de Gemmingen (1514); Albert de Brandebourg (4), contemporain de Luther, qui d'abord fut favorable et plus tard s'opposa vigoureusement au mouvement de la réforme († 1545).

Sous l'épiscopat de Sébastien de Heusenstamm (1545-55) Albert-Alcibiade de Brandebourg conquit la ville de Mayence et brûla le palais des électeurs et plusieurs églises. A partir de cette époque jusqu'à la guerre de Trente-Ans, Mayence fut régie par Daniel de Hombourg († 1582), Wolfgang de Dalberg († 1601), Jean-Adam de Bicken († 1604), Jean Schweikard (Suikard), noble de Kronberg († 1626), George-Frédéric de Greiffenklau († 1629), et Anselme-Casimir d'Umstadt. Sous ce dernier Mayence devint successivement le quartier général des troupes suédoises, françaises et impériales. Les Français demeurèrent en définitive maîtres de la place; l'électeur fut obligé de se réfugier à Francfort, où il mourut en 1647. Il eut pour successeur Jean-Philippe de Schönborn, qui demeura en possession de ses droits, quoique à la paix de Westphalie (1648) les Suédois eussent réclamé la sécularisation de l'électorat ecclésiastique de Mayence. Ce fut sous son administration qu'éclata le débat entre Mayence et Cologne, réclamant toutes deux le droit de sacrer l'empereur d'Allemagne. Il mourut en 1673. Il avait été impliqué dans de nombreux conflits, qui ne firent que se multiplier sous ses successeurs : Lothaire-Frédéric de Metternich-Burscheid († 1675), Damien Hartard de la Leyen (1678), Charles-Henri de Metternich-Winnebourg († 1679), et Anselme-François d'Ingelheim; on accusa même ce dernier de s'être secrètement entendu avec les Français, auxquels Mayence se rendit en 1688. Mais, l'année suivante, la ville fut reconquise par les Allemands et l'électeur remonta sur son siége († 1695). Après lui Mayence fut gouvernée par Lothaire-François Schönborn († 1729), François-Louis de Pfalz-Neubourg († 1732), Philippe-Charles d'Eltz-Kempenich († 1743), Jean-Frédéric-Charles d'Ostein († 1763), Emmerich-Joseph, baron de Breitbach-Burresheim († 1774), et Frédéric-Charles-Joseph, baron d'Erthal, qui prit part à la ponctation d'Ems (1) et favo-

(1) *Voy.* Imprimerie.
(2) *Voy.* Diéther.
(3) *Voy.* Bertholt.
(4) *Voy.* Albert de Brandebourg.

(1) *Voy.* Ems (ponctation d').

risa en général les principes du fébronianisme (1). Durant son administration Mayence tomba, en 1792, aux mains des Français, commandés par le général Custine; elle fut reprise par les Allemands, reconquise par les Français le 29 décembre 1797, et incorporée à la république française. Au moment du bombardement, en 1793, la cathédrale avait été incendiée, et le toit des nefs, les tours, le cloître et la précieuse bibliothèque avaient été la proie des flammes. La cathédrale, pillée, dévastée, devint un magasin à fourrages. En 1798 les Français plantèrent le drapeau tricolore au haut de la tour de la cathédrale. La paix de Lunéville (1801) ayant attribué Mayence et une grande portion du diocèse à la France, le directeur des domaines, Guyon, reçut du gouvernement français l'ordre de faire vendre aux enchères tout le mobilier de la cathédrale. Pendant les négociations de la députation de l'empire qui devaient statuer sur l'indemnité due à l'archevêque de Mayence, le dernier électeur, Frédéric d'Erthal, que nous avons nommé, mourut, et son coadjuteur, Mgr de Dalberg (2), obtint comme indemnité, outre le titre d'électeur archichancelier de l'empire, les principautés d'Aschaffenbourg et de Ratisbonne et le comté de Wetzlar. Le siége archiépiscopal fut en même temps transféré à Ratisbonne. Telle fut la fin de l'électorat et de l'archevêché de Mayence.

Le territoire de l'ancien électorat comprenait 150 milles carrés et environ 350,000 habitants. L'électeur avait 1,400,000 florins de revenus (2,842,000 francs); ceux du chapitre, composé de vingt-quatre chanoines et de dix-huit *domicelli*, se montaient à 380,000 florins (771,400 francs).

Après le concordat conclu entre le premier consul et le Pape Pie VII, en 1801, Mayence, chef-lieu du département du Mont-Tonnerre, redevint un évêché, et le premier titulaire, nommé le 23 octobre 1802, fut le digne et saint abbé Joseph-Louis Colmar, de Strasbourg, qui avait cent fois exposé sa vie, durant la Terreur, pour remplir les devoirs de son ministère. Appuyé par le ministre des cultes, Portalis, et personnellement estimé par le premier consul, le nouvel évêque parvint à faire rendre, en 1803, la cathédrale au culte et en commença la restauration. Malheureusement, après la bataille de Leipzig, on fut obligé d'y recueillir 9,000 soldats blessés, du 9 au 27 novembre 1813. La nécessité leur fit brûler toutes les boiseries de l'église. A leur départ la cathédrale redevint un magasin à fourrages, et ce ne fut qu'après la reddition de la place aux Allemands, le 4 mai 1814, que l'on put procéder à la purification de l'église et la rendre au culte divin, le 12 novembre de la même année. A la même époque le congrès de Vienne incorpora Mayence au grand-duché de Hesse-Darmstadt. Quelques années plus tard, le 15 décembre 1818, mourut l'évêque (1), et le siége demeura vacant pendant douze ans, jusqu'au moment où fut érigée la province ecclésiastique du Haut-Rhin (1827). Vit Burg fut nommé évêque et installé solennellement le 13 janvier 1830. Il mourut le 23 mai 1833 et fut remplacé par Jean-Jacques Humann, de Strasbourg, frère du ministre des finances de France de ce nom, qui mourut prématurément, le 19 août 1834, et eut pour successeur (1835) Pierre-Léopold Kaiser († 30 décembre 1848). Le 25 juillet 1850 le siége de S. Boniface fut occupé par Mgr Guillaume de Ketteler.

Le diocèse actuel de Mayence, appartenant à la province ecclésiastique du

(1) *Voy.* Hontheim.
(2) *Voy.* Dalberg.

(1) *Voy.* Colmar.

Haut-Rhin (1), est suffragant de la métropole de Fribourg (2), embrasse tout le grand-duché de Hesse et comprend 148 cures et environ 180,000 fidèles.

Cf. Sérarius, *Res Moguntiacæ*, Mog., 1604; Werner, François († doyen de la cathédrale de Mayence), *le Dôme de Mayence, ses monuments, l'histoire de la ville et de ses archevêques jusqu'à la translation du siége à Ratisbonne,* 3 vol., Mayence, 1827; Schaab, *Hist. de la ville de Mayence*, 3 vol., Mayence, 1844.

HÉFÉLÉ.

MAYENCE (SYNODES DE). Le premier grand synode d'évêques tenu à Mayence, dont nous possédions les actes, eut lieu sous Charlemagne, en 813. L'empereur avait ordonné que cinq synodes, réunis dans diverses parties de son empire, à Mayence, à Reims, à Tours, à Châlons et à Arles, délibérassent sur certaines questions, et que les solutions fussent soumises à une assemblée générale, à Aix-la-Chapelle. Le 6 juin les grands de l'Austrasie, ecclésiastiques et séculiers, se réunirent à Mayence sous la présidence de l'archichapelain Hiltibold, de Cologne, de l'archevêque Rioulf, de Mayence, et d'Arno, archevêque de Salzbourg (l'archevêque de Trèves, Amalar, se trouvait en ambassade à Constantinople) Trente évêques, dit-on, vingt-cinq abbés, plusieurs seigneurs et juges royaux formaient l'assemblée. Ils jeûnèrent pendant trois jours, firent de solennelles processions, et, le 9 juin, ils s'enfermèrent dans le couvent de Saint-Alban et se divisèrent en trois sections, dans lesquelles les évêques s'occupèrent de la sainte Écriture, des canons et des œuvres des Pères; les abbés, de la règle de S. Benoît; les laïques, des droits du peuple. Les cinquante-six canons arrêtés à Mayence touchaient, la plupart, à des questions de la vie religieuse et renouvelaient, en général, les décisions promulguées antérieurement dans les Capitulaires. Ils commencent par la foi, l'espérance et la charité (c. 1, 2, 3). Le Baptême doit être administré suivant le Rituel romain. Pâques et la Pentecôte sont les époques où le Baptême s'administre (c. 4). Les orphelins et les enfants déshérités sont sous la protection de la justice (c. 6). Personne ne doit s'attribuer par ruse ou violence le bien des pauvres; la loi seule peut disposer de ce qui leur appartient (c. 7). Les évêques s'entendront avec les comtes pour maintenir ensemble la justice, afin que la loi ne puisse, en aucune façon, être éludée par le mensonge ou la fraude (c. 8). Les chanoines vivront suivant la règle, sous la surveillance de leur évêque (c. 9). Les clercs renonceront aux réjouissances mondaines, aux spectacles, aux cortéges publics, aux festins (c. 10). Les moines vivront suivant la règle de S. Benoît et seront dirigés par des doyens en place de prieurs (c. 11). Ils seront représentés devant les tribunaux séculiers par leurs avocats (c. 12). Les religieuses vivront suivant la règle de S. Benoît et selon les canons; les abbesses ne quitteront pas leur couvent sans l'autorisation de l'évêque (c. 13). Les clercs éviteront les occupations mondaines, laisseront de côté les chiens et la chasse (c. 14). On tâchera d'imiter les Apôtres (c. 15), et on renoncera aux plaisirs du monde (c. 16). Les clercs ne porteront pas d'armes, tandis que les laïques pourront en porter suivant la coutume de leurs pères (c. 17). Les couvents ne recevront pas plus de personnes qu'ils ne peuvent décemment en contenir (c. 19). Les *missi dominici* surveilleront, avec les évêques de chaque diocèse, les couvents, afin qu'ils soient convenablement bâtis et organisés (c. 20). L'évêque doit savoir le

(1) *Voy.* PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DU RHIN.
(2) *Voy.* FRIBOURG.

nombre des chanoines placés sous la direction des abbés (c. 21). Les clercs vagabonds ne seront pas tolérés ; l'évêque les retiendra sous sa surveillance. Les degrés de juridiction à leur égard sont : l'évêque, le métropolitain, le synode provincial, l'empereur, ou le synode de l'empire (c. 22). Celui qui a été, contre son gré, rasé et fait chanoine ou moine, devra, s'il est homme libre, demeurer moine ou chanoine; seulement, à l'avenir, personne ne pourra être admis avant l'âge légal sans son libre assentiment ou sans la permission de son seigneur (c. 23). Les clercs ne peuvent en appeler à l'empereur que lorsque les canons le permettent (c. 24). On prêchera les dimanches et jours de fête ; si l'évêque est empêché ou malade il se fera remplacer (c. 25). Les prêtres n'entreront dans les couvents de religieuses que pour y dire la messe (c. 26). Le prêtre ne devra jamais se servir du saint chrême en guise de médicament ou pour des pratiques magiques (c. 27), et ne se montrera pas en public sans l'étole sacerdotale (c. 28). Les laïques ne devront ni instituer ni déposer des clercs sans le consentement de l'évêque (c. 29), ni exiger aucun présent pour la remise des églises aux ecclésiastiques (c. 30). Les ecclésiastiques fugitifs seront renvoyés à leurs évêques (c. 31). On établit les différences entre les litanies et l'exomologèse (c. 32). Durant les Rogations (*litania major*) le Chrétien ne doit pas se montrer à cheval, dans des habits somptueux ; il doit marcher nu-pieds, dans des vêtements de pénitence (c. 33). On insiste sur l'observation des Quatre-Temps, en mars, juin, septembre et décembre (c. 34). Les violateurs orgueilleux des jeûnes ecclésiastiques sont frappés d'excommunication (c. 35). On énumère les fêtes de l'année (c. 36). Le dimanche tout travail servile doit cesser, les marchés et les tribunaux sont suspendus (c. 37). On payera la dîme (c. 38). On observera le droit d'asile (c. 39). On ne rendra pas la justice dans les églises (c. 40). On ne retirera pas à d'anciennes églises leurs dîmes et leurs revenus pour doter des églises nouvelles (c. 41). Ceux qui ont un fief ecclésiastique doivent soigner la toiture et l'entretien des églises, payer les *nona et decima* (c. 42). Le prêtre ne peut dire la messe seul, sans servant (c. 43). On exhortera le peuple à prendre part au saint Sacrifice et au baiser de paix (c. 44). Chaque fidèle apprendra le Symbole et le *Pater*, sous peine de jeûne et d'autres châtiments disciplinaires (c. 45). L'ivresse est proscrite (c. 46). Les parrains veilleront à l'éducation catholique de leurs filleuls (c. 47). Les chants inconvenants sont interdits autour des églises et partout en général (c. 48). Les clercs n'auront de femmes chez eux qu'en se conformant aux prescriptions canoniques (c. 49). Les évêques et les abbés tâcheront d'avoir de bons *vice-domini* et de fidèles avocats ; on renverra les mauvais juges (c. 50). On ne transférera les corps des saints d'un lieu à un autre qu'avec l'autorisation de l'évêque et du synode (c. 51). Les évêques, les abbés, de dignes prêtres et de pieux laïques peuvent seuls être inhumés dans les églises (c. 52). Les incestueux seront soumis à la pénitence, et, s'ils s'y refusent, ils seront repoussés de l'église (c. 53). Les mariages au quatrième degré de parenté sont interdits (c. 54). Personne ne peut tenir son propre enfant sur les fonts baptismaux ; les mariages avec les parrains et entre les parrains et marraines sont interdits. On ne peut épouser une personne dont on a présenté les enfants à la Confirmation (c. 55). Les mariages avec les beaux-frères ou avec les belles-sœurs, avec le gendre ou la bru, sont interdits (can. 56) (1).

(1) Harzh., *Conc. Germ.*, I, 404 sq.

Ces décisions furent soumises, avec celles des quatre autres conciles, en septembre 813, à l'examen du synode de l'empire, tenu à Aix à l'occasion du couronnement de Louis le Débonnaire. Huit seulement des canons de Mayence, savoir, les nos 7, 8, 9, 27, 36, 39, 41, 45, obtinrent l'assentiment général, avec la mention formelle qu'ils étaient pris parmi les décrets du concile de Mayence. Les canons de Mayence devinrent la base de quelques autres décisions du synode impérial, sans être expressément cités; tels les nos 29 et 30 du chap. 14 (1). Mais les statuts du synode impérial ne furent pas non plus tous approuvés par l'empereur. Le capitulaire destiné à la promulgation des décrets (2) omet des décrets approuvés par le synode impérial et adopte des décrets qui, proposés par les conciles isolés, n'avaient pas été approuvés à Aix. Le capitulaire adopte les nos 7, 9, 41, 45, 19, 25, 26, 31, 37, 38, 42, 52, 53, du synode de Mayence (3).

Le second grand concile de Mayence eut lieu en 847. Le 21 avril, Otgar, archevêque de Mayence, était mort. Louis le Germanique nomma à la métropole vacante Hrabanus Maurus (Rhaban Maur). Il fut consacré le 26 juin, et dès le commencement d'octobre il réunit à Mayence, avec l'autorisation du roi, un synode provincial, auquel parut, outre onze suffragants, Anscar, archevêque de Hambourg, chassé de son diocèse. Un seul suffragant, Ratold de Strasbourg, manqua à l'appel, probablement parce que Strasbourg appartenait à la Lorraine, ce qui devenait un embarras pour l'évêque. Les Pères du concile jeûnèrent pendant trois jours, firent les processions ordinaires, et ordonnèrent une prière générale pour le roi et la famille royale, pour le clergé, les paroisses et les couvents. Les sessions eurent lieu au couvent de Saint-Alban. On se divisa en deux sections, les évêques et le clergé d'une part, les abbés et leurs moines d'autre part.

Le concile, dans la lettre synodale qu'il adressa à l'empereur, fit une triste peinture de la situation. On ne respecte plus aujourd'hui, y est-il dit, les lieux saints; on ne considère plus les prêtres de Dieu; on les frappe, on les pille, on les maltraite de mille manières. L'extrême nécessité nous oblige de nous plaindre à l'empereur et de le prier de maintenir, à l'exemple de ses illustres aïeux, l'Église de Dieu, ses serviteurs et ses biens, dans l'intégrité de leurs droits. — Il y eut trente et un décrets. Voici les principaux : 2. Les prêtres doivent connaître et comprendre les statuts des conciles et régler d'après ces statuts leur vie et leur prédication. Les sermons seront prononcés en langue romane ou allemande, afin d'être généralement compris. 4. Les comtes et les évêques doivent agir de concert pour gouverner le peuple. 5. Ceux qui méprisent le trône et l'Église sont excommuniés, 6. de même que les voleurs des biens d'église et ceux qui conseillent au roi de traiter les biens ecclésiastiques comme des biens de l'État et de les donner à des laïques. 7. L'administration des biens ecclésiastiques appartient exclusivement à l'Église. 8. Les clercs qui acquièrent des biens pendant l'exercice de leurs fonctions doivent les laisser à l'Église. 10. Il sera fait quatre parts de la dîme, pour l'évêque, le clergé, les pauvres et la fabrique de l'Église. 12. La simonie et la vente des charges ecclésiastiques sont défendues sous peine de déposition. 13-16. Puis viennent des décisions relatives à la vie des chanoines, des moines

(1) Pertz, *Mon. Germ. leg.*, II, 552 sq.
(2) Pertz, *Leg.*, I, 187 sq.
(3) Cf. Eckhart, *Franc. Orient.*, II, 77 sq. Sigism. Calles, *Annales eccl. Germ.*, III, 84 sq. Rettberg, *Hist. de l'Égl. d'Allem.*, I, 439. Binterim, *Hist. des Conciles*, II, 338, 456 sq.

et du clergé séculier ; 17-19. à l'oppression des pauvres et à la vénalité des fonctionnaires ; 20-25. au châtiment du parricide, du meurtre des parents, des prêtres ; aux femmes qui se font avorter ou qui tuent leurs enfants ; 26. au traitement des malades à l'agonie ; 27. à l'inhumation de ceux qui se sont pendus ; 29. à l'adultère ; 30. aux degrés de parenté qui produisent des empêchements de mariage ; 31. à la discipline ecclésiastique.

Plusieurs de ces décrets sont la répétition presque littérale des statuts du concile de 813. Le concile soumit ensuite à une enquête la pseudo-prophétesse Thiota, femme d'Alémanie qui avait annoncé la fin du monde pour l'année courante. Ses nombreuses prédictions avaient excité une grande agitation dans le diocèse de Constance. Le populaire, des prêtres mêmes s'étaient attachés à elle ; on lui apportait des présents, on se recommandait à ses prières. Elle reconnut, à Mayence, où elle fut amenée et interrogée devant le concile, que le désir de gagner de l'argent et le conseil d'un prêtre l'avaient engagée à cette jonglerie. Le synode la fit publiquement fouetter, et ses prophéties cessèrent. Le synode traita aussi l'affaire d'Anscar, c'est-à-dire la réunion des siéges de Hambourg et de Brême ; du moins on peut le conclure de la présence d'Anscar et des paroles de son biographe, Rimbert (1). A la fin des actes le synode dit : On a soumis beaucoup d'autres affaires au concile, mais nous n'avons pu les résoudre dans la présente assemblée (2).

Au commencement d'octobre 848 Louis le Germanique convoqua une diète à Mayence. Suivant la tradition franke on y associa un synode. Les évêques réunis entrèrent en délibération sous la présidence de Rhaban. On n'a pas les actes de ce synode. Il n'est pas probable qu'il y vint des évêques de Lorraine ; la liste des Pères du concile, dans Trithème (1), est évidemment défectueuse, vu que plusieurs évêques qui y sont nommés étaient morts et que d'autres n'étaient pas encore évêques à cette époque. L'hérétique Goltschalk parut devant l'assemblée ; il fut interrogé, condamné et confié à son métropolitain, Hincmar de Reims, après avoir été obligé d'abord de prêter serment qu'il ne remettrait plus le pied sur le sol germanique. On décida probablement la réunion de Brême et de Hambourg (2). Louis le Germanique fit connaître aussi, le 11 novembre, au synode de Mayence la décision prise sur la plainte de l'évêque Égibert, à l'assemblée des princes, à Francfort, d'après laquelle la fondation et les immunités du chapitre métropolitain d'Osnabrück étaient approuvées et les dîmes qu'on lui contestait lui étaient attribuées (3).

En 852, au mois d'octobre, eut lieu le troisième concile de Mayence. Les motifs que donne Pertz, dans son Introduction aux actes du concile, pour le placer en 851, ne soutiennent pas l'examen (4). Rodolphe de Fuld désigne formellement ce synode comme un concile universel allemand, disant que les évêques de la Franconie orientale, de la Bavière et de la Saxe, s'y réunirent sous la présidence de Rhaban, le métropolitain (5). On voit aussi que les

(1) Pertz, *Mon. Germ.*, II, 706.

(2) Hartzh., *Conc. Germ.*, II, 151. Eckhart, *Franc. Orient.*, II, 392. Sigism. Calles, *Ann. eccl. Germ.*, III, 352. Mabillon, *Annal.*, ed. Luc., II, 628. *Annal. Fuld.*, h. a., Pertz, I, 365. Binterim, *Hist. des Conc.*, II, 413 sq., 495. Gfrœrer, *les Carolingiens*, I, 148.

(1) *Chron. Hirsaug.*, h. a. (ed. S. Gall., I, 20).

(2) Pertz, l. c.

(3) Hartzh., l. l., II, 162. Eckhart, l.c., II, 396. Call., l.c., III, 356. Mabill., *Ann.*, II, 636 ; *Annal. Fuld.*, h. a., Pertz, I, 365. Bintérim, *Hist. des Conc.*, II, 417. Bœhmer, *Regest. Carol.*, p. 78.

(4) Bintérim, *Hist. des Conc.*, II, 429.

(5) Pertz, I, 367.

évêques d'Alémanie s'y rendirent par la liste des Pères énumérés dans les actes, et qui cite Salomon, évêque de Constance, Esso, évêque de Coire, et Lanto, évêque d'Augsbourg. Il ne s'y trouvait que deux des métropolitains d'Allemagne, Rhaban, de Mayence, et Liupramnus, de Salzbourg. Le troisième, Anscar, était en mission en Suède. Outre les deux archevêques, la réunion comptait quatorze évêques, quatre chorévêques et trois abbés, dont Folowin, abbé de Reichenau.

Les vingt-cinq décrets de ce concile furent la plupart d'accord avec ceux des années 813 et 847 : 1. Les comtes et les évêques agiront de concert. 2. Les comtes appuieront les évêques dans le maintien de la justice. 4. On payera la dîme, dont il sera fait quatre parts. Que personne ne se permette de violer les immunités ecclésiastiques. 5. Les propriétés d'une église patronale ne peuvent, après la mort du patron, être partagées entre les héritiers. 6. La chasse, les faucons et les chiens sont interdits aux évêques.

Les articles 7 et 8 traitent de la continence du prêtre; 9. de l'infanticide; 10. de l'adultère; 11, 13. du meurtre; 12, 15. du concubinat. 14. Le travail servile est défendu le dimanche. 16. Le curé doit baptiser les enfants malades, même quand ils n'appartiennent point à sa paroisse. 17. Défense au prêtre de détourner les paroissiens de leur curé; 18. d'en attirer le clergé à lui; 19. et de chercher à obtenir l'église d'autrui par des cadeaux. 20. Que celui qui méprise la messe d'un curé qui a été autrefois marié soit anathème. 21. Les clercs d'un ordre inférieur se tiendront debout devant ceux d'un ordre supérieur et ne s'assiéront qu'avec leur agrément. 22. Les fêtes sont interdites pendant le Carême. 23. Les clercs doivent s'éloigner des festins ou des noces avant le moment où entrent les jongleurs et les acteurs. 24. Les évêques et les prêtres ne doivent pas offrir le saint Sacrifice dans leur maison. 25. La simonie est punie par la déposition.

Ce synode fut, suivant la coutume, associé à une diète de l'empire. Louis le Germanique accorda, durant la tenue du synode, aux moines du couvent de Rheinau le droit d'élire leur abbé et leur prieur. On traita également au synode des impôts dus par les couvents de Corbie et d'Herfort à l'évêque d'Osnabrück, comme on le voit dans un document de Louis le Germanique, daté de Francfort 22 mai 853 (1).

Quant au synode que l'archevêque Charles convoqua à Mayence au commencement d'octobre 857, on n'en sait que ce qu'en dit Rodolphe de Fuld, dans Pertz, I, 570. La lettre que le Pape Nicolas écrivit à l'archevêque Charles et à ses suffragants (2), qui fait allusion à un grand synode d'évêques qu'on présume être celui de Mayence de 857 (3), est d'une authenticité contestable (4).

En 867 l'archevêque Liutbert réunit à Mayence un synode épiscopal qui découvrit et condamna les fourberies de deux prêtres saxons qui se vantaient d'avoir le don des miracles et des visions célestes et qui acceptaient des présents (5). On n'a plus les actes de ce synode. Cependant le manuscrit 2123 de Darmstadt (6) renferme une collection de canons, en quatre livres, que Wasserschleben décrit en détail (7).

En 888 Liutbert présida un nou-

(1) Pertz, *Mon. Germ. leg.*, I, 410 sq. Hartzheim, *Conc. Germ.*, II, 165 sq. Neugart, *Cod. dipl. Alamanniæ*, I, 279. Bintérim, *Hist. des Conciles*, II, 429, 503 sq. Gfrœrer, *les Carolingiens*, I, 169.

(2) Martène, *Ampl. Coll.*, I, 149.

(3) Id., *ibid.*, præf., p. XVII.

(4) Cf. Bintérim, *Hist. des Conc.*, III, 5.

(5) *Annal. Xant.*, Pertz, II, 232.

(6) *Olim Colon.*, 124, 4, sec. XI.

(7) *Documents*, p. 20 sq.

veau synode très-considérable. Charles le Gros avait été détrôné en décembre 887. Arnoult de Carinthie convoqua une diète à Francfort et s'y rendit (1). Il y demeura en juin et juillet 888 (2). Le synode eut lieu peu avant ou après cette assemblée de Francfort. Les archevêques Liutbert, de Mayence, Willibert, de Cologne, Radbod, de Trèves, y parurent avec leurs suffragants; de plus les archevêques Théotmar, de Salzbourg, et Adalgar, de Hambourg-Brême, et très-vraisemblablement aussi le métropolitain de Neustrie, Foulques, de Reims, avec ses suffragants Honorat, de Beauvais, Hédilo, de Noyon, et Jean, de Rouen; enfin le fameux évêque de Verceil, Liutwart, ancien chambellan de Charles le Gros. Du moins ces évêques signèrent un acte (3) qui, suivant d'anciens renseignements (4), fut rédigé au concile de Mayence. La préface des actes fait une affligeante peinture des effets des dévastations des Normands : les autels sont renversés, les couvents détruits, les églises incendiées; les prêtres et les évêques sont assommés par les païens ; les moines et les religieuses errent au hasard, sans savoir où s'adresser, et non sans courir le danger de manquer à leurs vœux. A l'ennemi du dehors s'associent les perturbateurs du dedans, les voleurs, les apostats, qui, au mépris des droits divins et humains, dépouillent, tuent ou oppriment les faibles. Le synode décrète, dans vingt-six canons, les mesures que réclament ces circonstances critiques. Il ordonne des prières pour le roi (c. 1). Il rappelle au souverain les devoirs de sa haute charge (c. 2, 3). C'est à l'évêque qu'appartient l'administration des églises et de leurs biens (c. 4). Les prêtres ne peuvent être institués ou destitués sans l'assentiment de l'évêque (c. 5). Le concile condamne le vol des biens ecclésiastiques (c. 6) et les délits commis à l'égard du haut et du bas clergé (c. 7). Il excommunie des méchants, qui ne sont pas nommés, qui avaient coupé le nez et les oreilles d'un prêtre du diocèse de Wurzbourg, lui avaient arraché les cheveux et l'avaient à moitié assommé (c. 8). Il ordonne de célébrer la messe dans des chapelles, là où l'église a été incendiée ; en voyage on peut célébrer le saint Sacrifice, quand il n'y a pas d'église, même en plein air ou sous des tentes, mais seulement sur des pierres d'autel consacrées et avec les vases nécessaires (c. 9). A la suite de graves délits commis par certains ecclésiastiques le concile défend aux prêtres d'avoir aucune femme dans leur maison (c. 10). Les voleurs d'église sont condamnés à la prison perpétuelle ou à la déportation (c. 11). Il faut vingt-six témoins pour convaincre de culpabilité un cardinal-diacre de l'Église romaine, quarante-deux pour un cardinal-prêtre, soixante-douze pour un cardinal-évêque (c. 12). On ne doit pas dépouiller d'anciennes églises de leurs dîmes ou autres revenus pour les consacrer à de nouvelles églises (c. 13). Un évêque ne peut ordonner ou juger un sujet qui n'est pas de son diocèse (c. 14, 15). Le canon 16 énumère les pénitences imposées au meurtrier d'un prêtre. La dîme doit être payée (c. 17). Le canon 18 excommunie un certain Ulmann, du diocèse de Wurzbourg, qui avait épousé sa marraine et qui ne voulait pas se séparer d'elle. Le canon 19 indique comment on doit punir les clercs qui vivent avec des femmes. Les contrats subreptices, en vertu desquels on acquiert ou transmet des biens ecclésiastiques, sont nuls. Défense de rendre la justice dans les églises et sous les portiques, d'y élever des disputes, des contestations (c. 21). Personne, qu'on soit libre ou

(1) Pertz, I, 405.
(2) Bœhmer, *Reg. Carol.*, p. 103.
(3) Hartzh., II, 378.
(4) Martène, *Ampl. C[illegible]* [illegible] 661.

serf, n'est exempt de la dîme (c. 22). L'abus en vertu duquel on se présente spontanément comme témoin, ou pour prêter serment devant la justice ecclésiastique, est interdit (c. 23). Les comtes et les évêques doivent s'entendre, agir de concert, s'entr'aider (c. 24). Les couvents qui sont donnés à des ecclésiastiques ou à des laïques doivent recevoir des administrateurs et des prévôts capables (c. 25). On ne doit pas se hâter d'accorder le voile à des veuves (c. 26).

Les Pères du synode signèrent aussi un acte relatif aux couvents de la nouvelle Corbie et de Herford. Bovo, abbé de la nouvelle Corbie, avait prié le concile de confirmer, en les signant, certaines franchises que, récemment, Arnould, et avant lui ses prédécesseurs, ainsi que les Papes Adrien III et Étienne V, avaient accordées aux deux couvents. L'acte porte que les deux couvents jouissent de la plus complète liberté d'administrer leurs biens meubles et immeubles, et défend à chacun, et notamment aux évêques de Paderborn, de diminuer ces droits. Les deux couvents ont le droit d'élire leur supérieur. Le concile prie le roi de ne jamais leur imposer un supérieur, car il est en général injuste de récompenser des soldats aux dépens de l'Église. Que si on attaque les droits et priviléges des couvents de la nouvelle Corbie et de Herford, ils ont la faculté de se plaindre, d'abord auprès de leur métropolitain, l'archevêque de Mayence, puis d'en appeler au Saint-Siége, en lui soumettant leur cause. Adalgar, de Hambourg-Brême, ne signa le document qu'après Hildegrin, de Halberstadt. Il venait seulement d'être nommé archevêque et n'avait pas encore le pallium. L'archevêque Rimbert l'avait proposé pour être son coadjuteur et son successeur. Rimbert était mort peu après. Arnould investit Adalgar et l'admit au conseil de l'État. Adalgar était moine de la nouvelle Corbie ; il lui fallut le consentement du couvent, et le concile ratifia ce qui avait été fait (1). Tout cela ne peut s'entendre que du concile de Mayence de 888, et quand Adam de Brême prétend qu'Arnould institua l'archevêque en lui remettant la crosse pastorale, *per baculum pastoralem*, il se trompe sur le sens des paroles du biographe de Rimbert et transpose ce qui se passe de son temps à une époque antérieure. La lettre d'Étienne V à l'archevêque Liutbert (2) n'a rien de commun avec les négociations du concile et n'est pas d'une parfaite authenticité quant à son contenu (3).

Ici se termine la série des conciles franks tenus à Mayence. Au dixième siècle il y eut un concile provincial, tenu entre 950 et 954, dont Pertz parle brièvement (4). En 963 il y eut un nombreux synode national dont les actes étaient encore sous les yeux de Trithème. Ce synode décréta d'excellents canons sur la réforme du clergé régulier et séculier (5).

En 1023 les évêques se réunirent à Mayence (6). Léon IX y présida un autre synode en 1049 (7). En 1071 l'archevêque Sigfrid réunit un brillant synode d'évêques dans sa métropole (8). Nous passons sous silence les pseudo-synodes de 1080 et 1085, qui s'occupèrent de la querelle d'Henri IV et de Grégoire VII.

Au douzième siècle il est fait mention des conciles de Mayence en 1128,

(1) *Vita Rimberti*, c. 21. Pertz, II, 774.
(2) Mansi, *Suppl. Conc.*, I, 1043.
(3) Hartzheim, *Conc. Germ.*, II, 368. Eckhart, *Franc. Orient.*, II, 704. Calles, *Annal. crit. Germ.*, III, 687. Conf. Mabillon, *Annal.* h. a., III, 250. Bintérim, *Hist. des Conciles*, III, 31, 177. Gfrœrer, *les Carolingiens*, II, 288.
(4) *Mon. Germ.*, t. IV, App., p. 159.
(5) Trith., *Chron. Hirs.*, h. a., I, 108.
(6) Hartzh., III, 51.
(7) Ibid., III, 112; X, 681. Cf. Theiner, *sur le Décret attribué à Ives*, Mayence, 1832, p. 89 sq.
(8) Pertz, VII, 185.

1130, 1131. Ce dernier fut présidé par le légat du Pape Innocent II; puis en 1143, 1154 (1) et en 1180; Hartzheim en parle en détail (2).

Quant au treizième siècle, il y eut à Mayence un synode provincial, inconnu jusqu'à présent. Les actes en ont été publiés, par l'auteur de cet article, d'après deux manuscrits de Munich, dans le *Supplementum Concilior. Germaniæ.* La préface en est dirigée contre l'hérésie qui faisait de terribles ravages en Allemagne. Puis viennent vingt-sept canons. Les Chrétiens ne doivent pas servir chez les Juifs (c. 1). Le prêtre, en administrant le Baptême, l'Extrême-Onction et le saint Viatique, doit porter l'aube ou le rochet (c. 2). Il faut apprendre aux laïques à baptiser, afin qu'ils le sachent en cas de besoin (c. 3). Ce n'est pas au diacre ou à un ecclésiastique d'un ordre inférieur à porter la sainte Eucharistie, à moins que le curé ne soit absent et qu'il y ait urgence (c. 4). La pénitence imposée doit se proportionner à la faute; les voleurs sont, avant tout, tenus à restitution (c. 5). Il est défendu aux curés d'engager leurs paroissiens à ne pas se faire inhumer dans les églises des couvents ou de le leur défendre comme pénitence (c. 6). Les mariages doivent être contractés solennellement, *in facie Ecclesiæ.* Défense de célébrer un mariage avant que les trois publications aient été faites (c. 7). Les prêtres doivent être munis d'un *Ordo* conforme à celui de la cathédrale. Les évêques prêcheront aux principales fêtes ou se feront remplacer, et célébreront le saint Sacrifice (c. 8). L'évêque ou l'archidiacre ne confiera aucune fonction ayant charge d'âmes à un candidat âgé de moins de quatorze ans révolus, et à ceux-ci seulement *per dispensationem.* L'investiture d'un enfant ou du mandataire d'un enfant est nulle et défendue sous peine de suspense (c. 9). On ne peut exiger de serment féodal d'un clerc (c. 10). Les chanoines ne doivent pas agir par esprit de parti dans les élections, etc. (c. 11). Il faut l'autorisation de l'évêque pour rebâtir des églises, ériger des autels. Trois autels suffisent dans les églises ordinaires (c. 12). Si le terrain auquel est attaché le droit de patronage est hypothéqué, ce n'est pas le créancier, mais le propriétaire, qui a le patronage (c. 13). Les patrons des églises des Templiers, des Frères hospitaliers et d'autres ordres religieux, ne peuvent résigner leur droit qu'avec le consentement de l'évêque, de l'archidiacre et du chapitre (c. 14). On ne doit pas autoriser à monter en chaire les prédicateurs mendiants, *quæstiarii prædicatores;* s'ils se présentent avec des lettres épiscopales, le curé parlera à leur place et expliquera au peuple le motif de leur arrivée (c. 15). Il faut payer au bénéficier en temps opportun la part qui lui est due; mais le bénéficier ne peut jamais interrompre l'exercice de sa charge sous prétexte qu'il n'a pas été payé (c. 16). Le prieur ne peut rien aliéner, rien hypothéquer; il ne peut faire faire des coupes dans les bois sans le consentement du chapitre (c. 17). Dans les questions de mariage le prêtre et l'archiprêtre sont tenus de recourir à la décision de l'évêque (c. 18). Le théâtre et la danse sont interdits aux ecclésiastiques (19). Le prêtre ne doit entrer dans un couvent de femmes que lorsqu'il y a nécessité. Les moines et les religieuses ne doivent pas accepter d'être parrains (c. 20). Les religieuses ne doivent se montrer que dans l'habit de leur ordre. Les présents faits à de pauvres couvents sont distribués par la supérieure (c. 21). Les Béguines ne doivent pas courir les villages; elles doivent vivre dans leurs maisons ou gagner leur pain du travail de leurs mains, et obéir à leur curé

(1) Cf. Günther, *Cod. diplom. Rheno-Mosel.*, I, 353.

(2) T. III et X.

(c. 22). On ne doit pas accueillir les étudiants vagabonds, et on ne leur doit rien donner (c. 23). Les usuriers sont tenus à restitution et à satisfaction (c. 24). Le bénéficier qui ne reçoit de son patron qu'une partie des revenus, et qui ne le fait pas savoir, est suspens et perd son bénéfice (c. 25). Chaque évêque doit avoir une maison de détention pour les ecclésiastiques incorrigibles. Les voleurs et receleurs des biens ecclésiastiques sont excommuniés s'ils ne restituent au bout de huit jours d'avertissement, et le séjour leur est interdit au lieu où s'est commis le vol. En cas de besoin les évêques voisins et le métropolitain doivent être appelés à concourir à la réalisation de cette peine (c. 26).

Il y eut encore des conciles provinciaux à Mayence : en 1239 (1), en 1243 (2), en 1259 (3), en 1261 (4), en 1292. Les actes du concile de 1261 sont publiés plus explicitement dans le *Supplementum Concil. Germ.*, d'après le manuscrit de Munich, en même temps qu'une notice manuscrite sur le concile de 1292.

Au quatorzième siècle des conciles provinciaux se tinrent à Mayence en 1310, 1312 et 1327; les actes sont dans Hartzheim (5) et dans Bintérim (6).

Au quinzième siècle l'archevêque Conrad célébra un concile en 1423; l'archevêque Théodoric Ier en 1451 et 1455 (7).

Au seizième siècle l'archevêque Sébastien promulgua, au concile provincial de Mayence de 1549, une série d'ordonnances excellentes (8). A dater de ce moment il n'y eut plus de conciles dans cette métropole.

Les synodes provinciaux de Mayence portent les dates de 1074, 1090, 1124, 1127, 1149, 1150, 1171, 1191, 1196, 1209 (1), 1227, 1233, 1250, 1298, 1301, 1316, 1318, 1322, 1499, 1527. On les trouve dans Hartzh., tom. III, IV, V, VI, X. D'autres seront publiés dans le *Supplementum Conc. Germ.*

FLOSS.

(1) Hartzh., III, 567.
(2) Id., III, 569 ; IV, 616.
(3) Id., IV, 576.
(4) Id., III, 596 ; IV, 617.
(5) T. IV.
(6) *Hist. des Conciles*, VI, 40.
(7) Cf. Hartzh., t. V.
(8) Id., VI, 563.

(1) Wenk, *Hist Hass.*, II, probat., p. 131.

MAYR (BÈDE), né à Daitingen, dans la haute Bavière, en 1742, entra en 1762 au couvent des Bénédictins de Donauwörth, et enseigna les mathématiques, la poésie, la rhétorique, la philosophie, le droit canon et la théologie. Ce fut un des esprits les plus cultivés de son temps ; il en partagea malheureusement trop les opinions joséphistes. Son ouvrage le plus estimé, qu'on cite encore souvent en Allemagne, est sa *Défense de la religion naturelle, chrétienne et catholique, suivant les besoins du temps*, Augsbourg, 1787, en quatre parties. Mayr mourut le 28 avril 1794.

MAZARIN (JULES), cardinal et premier ministre, naquit d'une famille noble, le 14 juillet 1602, à Rome; selon d'autres indications moins certaines, à Piscina, dans les Abruzzes. Il commença ses études au collége des Jésuites, à Rome, accompagna, jeune encore, l'abbé Colonna, plus tard cardinal, en Espagne, et y continua ses études à Alcala de Hénarès. Il entra au service dans les troupes pontificales, se fit un nom dès l'âge de vingt ans par une heureuse négociation qu'il termina avec le duc de Faria, gouverneur de Milan; servit utilement dans les négociations relatives aux affaires de Turin et de Mantoue; prit une part active, et très-favorable à la France, à la paix de Chiérasco, en 1631, et empêcha, par des négociations habiles et énergiques, un

conflit entre la France et l'Espagne. Dès sa première apparition à Paris, en 1628, il excita l'attention et y gagna la faveur du puissant cardinal de Richelieu. Il devint vice-légat à Avignon, et, en 1634, nonce du Pape en France. A son retour à Rome il fut, sur la proposition du roi de France, créé cardinal, en 1641. Louis XIII le nomma ministre, et, bientôt après, à la mort de Richelieu, qui eut lieu le 4 décembre 1642, premier ministre. Durant la régence d'Anne d'Autriche il forma, avec Condé, Séguier, Bouthilliers et Chavigny, le conseil de la reine et se fit nommer précepteur du jeune roi Louis XIV. Parvenu à l'apogée de la puissance, et jouissant de la faveur spéciale de la reine régente, il déploya à la fois ses bonnes et ses mauvaises qualités. Mazarin n'avait pas, comme Richelieu, la grandeur qui éblouit, ni le caractère qui impose et effraye. Il était craintif et adressait des coquetteries à des ennemis dont Richelieu faisait tomber la tête. Il n'avait ni la fierté de l'abbé de Retz dans les luttes de partis, ni l'activité et la pénétration du cardinal de Richelieu dans les affaires, ni la sagesse du duc de Sully en administration, ni la hardiesse et la profondeur du cardinal Albéroni en politique. Son grand mérite consistait dans l'art de négocier, de séduire et de réussir. Il y apportait toute la finesse d'un Italien et toute l'adresse du diplomate. Il connaissait les gens et les choses, et savait les employer comme instruments de ses desseins. Il avait, d'ailleurs, la passion de la gloire et de la grandeur de la France; il était dévoué, malgré son ambition, à la monarchie; il y cherchait et il y trouva sa force, son succès, et l'emporta ainsi sur son adversaire de Retz, qui lui était de beaucoup supérieur en esprit et en courage. Naturellement doué du génie des affaires, éloquent, insinuant, actif et patient, sachant se rendre populaire et soutenir en même temps son rang avec une incomparable fierté, l'abbé de Retz avait toutes les qualités requises pour le commandement. Il sentait sa force ; il se lia avec les Frondeurs, avec le parlement, menant le peuple par le clergé, l'apaisant lorsqu'il se montrait trop remuant, et ne le faisant intervenir que pour le gouverner. Se croyant indispensable, de Retz offrit ses services à la reine, qui les refusa. Dès lors de Retz mit tout en œuvre pour être à la tête de son parti et se fit un plaisir de lutter ouvertement contre Anne et Mazarin. Il succomba, faute d'avoir, comme Mazarin, une base solide dans le principe monarchique. Les luttes que Mazarin eut à subir du jour de son élévation, la guerre acharnée que lui firent le peuple, le parlement, Condé, la duchesse de Longueville, eurent pour causes: la jalousie qu'excitait la haute fortune d'un étranger, les faveurs dont Mazarin fit combler sa famille, l'ambition qu'il eut de faire épouser sa nièce à Louis XIV, les immenses richesses qu'il amassa malgré la détresse générale des finances. La reine, dévouée à Mazarin, fit, à sa demande, arrêter Broussel et Blancmesnil, membres du parlement, bannir deux autres conseillers, Laîné et Loisel, parce qu'ils avaient été les principaux agents de l'opposition du parlement de Paris contre les projets de finances de Mazarin. Le peuple se souleva, prit une attitude menaçante; la reine fit relâcher les prisonniers. Blancmesnil proposa au parlement de renouveler la loi de 1617, qui défendait aux étrangers l'administration du royaume, et de prier la reine d'éloigner Mazarin de son conseil et de la personne du roi. Mazarin fut contraint de se retirer, avec la cour, à Saint-Germain. Peu de temps après, le parlement le déclara, par un édit, ennemi du pays, auteur de tous les troubles de la France, et lui or-

donnait de quitter le roi et la cour dans l'espace de huit jours. La reine dut céder. Mazarin s'enfuit, en 1651, à Liége, puis à Cologne. La reine, le parlement et le peuple se réconcilièrent; le siége de Paris fut levé, et le roi rentra dans sa capitale. Mais Mazarin ne demeura pas longtemps en exil; il rentra au conseil privé de la reine, rompit avec le prince de Condé et le fit arrêter; mais, obligé de fuir de nouveau, il fut condamné à plusieurs reprises, et vit sa précieuse bibliothèque mise en vente par ordre du parlement. Mazarin, quoique banni, continua à servir la France de tout son pouvoir, encouragea les entreprises de la France contre l'Espagne, et assiégea même les Espagnols dans leurs places. Louis XIV, ayant atteint sa majorité, rappela, en 1652, le cardinal, qui rentra triomphant à Paris et fut rétabli dans toutes ses dignités. Cependant le calme n'était pas entièrement rétabli, et le cardinal fut encore une fois contraint de se réfugier pour quelque temps à Sedan. Enfin, revenu une dernière fois, il jouit de la confiance entière du roi. Il parvint à conclure la paix des Pyrénées et le mariage de Louis XIV avec l'infante d'Espagne, ce qui valut à la France une immense prépondérance dans la Péninsule. Un des points principaux du traité fut le rappel du prince de Condé et sa réintégration dans ses anciennes dignités. Le traité, quelques mois après avoir été conclu, fut ratifié dans l'île des Faisans, sur les frontières d'Espagne, par les rois d'Espagne et de France, et le mariage eut lieu en même temps. Le parlement remercia Mazarin, par une députation, de l'influence prépondérante qu'il avait exercée sur ces négociations, et la ville de Paris lui donna un repas officiel à l'hôtel de ville. Mazarin prit une part non moins active à la conclusion de la paix de Westphalie. L'empereur n'ayant pas voulu donner le titre de majesté au roi de France, Mazarin se montra de nouveau négociateur aussi heureux qu'habile.

Mazarin fit, par son testament, de nombreux et importants legs à des savants; il avait été toute sa vie un protecteur intelligent et zélé des arts et de la littérature. Le collége Mazarin était destiné aux étudiants des pays que la paix de Munster et celle des Pyrénées avaient donnés à la France, et c'est à ce collége qu'il légua sa riche et précieuse bibliothèque.

Mazarin mourut le 9 mars 1661. Il avait rendu les services les plus signalés à la France, lui procura l'Alsace, et prévit peut-être que la France pourrait devenir maîtresse de l'Espagne. L'humilité qu'il témoigna à sa mort, et la manière dont il disposa de ses richesses par son testament, lui réconcilièrent beaucoup de ses adversaires. On a de lui le récit de la paix des Pyrénées, adressé au chancelier Le Tellier, 2 vol., Paris, 1745.

Cf. Aubery, *Hist. du card. Mazarin*, Amst., 1751; Richard, *Parallèle du cardinal Richelieu et du cardinal Mazarin*, Amst., 1716; Bazin, *Hist. de France sous le ministère du card. Mazarin*, 2 vol., Paris, 1842.

Lutz.

MÉCHANCETÉ ou **MALICE**. Quelques moralistes opposent ce mot à celui de bonté, dans l'appréciation de la moralité d'une action. Toute question relative à la moralité suppose une action accomplie avec conscience et liberté, appréciée d'après la loi morale, qui détermine si elle est d'accord avec les exigences de la volonté divine et en fixe par là même le caractère bon ou mauvais (*bonitas*, *malitia*), au triple point de vue de l'objet, du but et des circonstances. Une action qui contredit, sous un de ces points de vue, les exigences divines, est moralement mauvaise, lors même que, sous

d'autres rapports, elle a une apparence de moralité. Il y a des degrés dans la malice d'une action, suivant le sentiment moral qui la produit et suivant le degré de conscience et d'intention avec lequel elle a été accomplie ou voulue. Il y a une différence notable entre la faiblesse morale et la malice, suivant que la volonté et l'action mauvaises sont l'effet d'un entraînement passionné ou le résultat d'une résolution calme et arrêtée. Dans ce dernier cas le mal se revêt de sa forme la plus complète. C'est alors que l'action commise se nomme plus spécialement malice; c'est alors que la volonté se ferme de plus en plus à l'influence du bien et commence à se confondre complétement avec le mal. L'âme identifiée avec le crime conçoit la haine positive du bien. Cette haine se révèle par les éclats d'une colère amère et satanique, d'une audace froide et sauvage contre la loi divine, et se résout en angoisses et en déchirements, châtiment naturel et nécessaire d'une conscience pervertie et bourrelée.

FUCHS.

MÉCHITARISTES (CONGRÉGATION DES). Méchitar (Mehitar, ou Mochtor, c'est-à-dire le consolateur, que sa congrégation nomme *Abbas Pater*, *Abbai hairn*) naquit en 1676 à Sébastia ou Sciwas, ville de la petite Arménie. Il fut d'abord élevé par deux pieuses religieuses, envers lesquelles il fut reconnaissant toute sa vie. A l'âge de quinze ans il entra au couvent de la Croix, près de Sébastia; l'évêque Ananie l'ordonna diacre en 1691. Ne pouvant satisfaire dans son couvent le désir qu'il avait d'apprendre, il se mit de bonne heure à voyager. Il s'attacha à un docteur arménien d'Etschmiadsin, qui lui promit de le conduire dans cette ville, qu'il lui dépeignit comme un foyer de science universelle. Durant le voyage il rencontra pour la première fois à Erzeroum un missionnaire européen. Quelque temps après, s'étant encore arrêté dans plusieurs autres villes, où il enseigna la jeunesse pendant dix-neuf mois, il rencontra un gentilhomme arménien qui lui parla de l'Occident et excita en lui le désir de le connaître. Il avait déjà conçu le projet de former une association qui aurait pour but de répandre parmi les Arméniens les connaissances utiles et de venir ainsi efficacement en aide aux besoins intellectuels et religieux de sa nation.

A dater de 1693 il résida de nouveau dans son couvent de Sciwas; il y lut les Pères de l'Église arménienne, ainsi que les Pères syriaques et grecs, traduits en arménien. Il ne négligea aucun livre. Il composa aussi des hymnes, qui sont encore chantés dans quelques églises de l'Arménie. En 1695, il essaya de se rendre d'Alexandrie en Europe; mais il échoua, malgré les efforts qu'il fit. Méchitar fut obligé de retourner dans sa patrie. En 1696 il fut ordonné prêtre. Dès lors le but de sa vie fut d'éclairer sa nation. Il passa encore quelques années laborieuses en Arménie, prit, en 1699, le titre de docteur, se mit à prêcher, et se rendit pour la seconde fois à Constantinople pour y fonder une école où se formeraient les Arméniens. Méchitar s'établit d'abord à Galata. Il prêchait ordinairement dans l'église de Saint-George. Ses disciples s'adjoignirent à lui et consentirent à former une association religieuse. Méchitar, pour contribuer à leur édification, publia l'*Imitation* en arménien et s'occupa de travaux d'exégèse en même temps que de beaucoup d'autres études. Plusieurs de ses disciples, ordonnés prêtres, prêchèrent avec grand succès. Cependant la jeune et florissante communauté fut bientôt en butte à des persécutions. Un Arménien schismatique, nommé Avédik, qui avait trompé et gagné les deux patriarches de Constan-

tinople et de Jérusalem, s'appuyant sur l'autorité turque, poursuivit sans relâche les Catholiques, et surtout le pieux Méchitar, qui, en attendant de meilleurs temps, fut obligé de renvoyer ses élèves chez eux et de se retirer lui-même dans un couvent de Capucins, sous la protection de l'ambassadeur de France. Mais, pourchassé jusque dans cet asile, il résolut d'émigrer en Morée, qui appartenait alors à la république de Venise. Son ennemi le poursuivit durant son voyage ; à peine Méchitar put-il arriver à Smyrne et se réfugier dans un couvent de Jésuites. Le 8 septembre 1701 il se mit, lui et ses disciples, sous la protection de la sainte Vierge. Il parvint avec trois compagnons à Zante, tandis que ses autres élèves arrivaient isolément en Morée. La société reçut gratuitement de la république de Venise un local dans la ville de Modon, où ils bâtirent rapidement une église et un couvent. La piété et la science furent les fondements sur lesquels Méchitar établit sa congrégation. Le Pape Clément XI confirma en 1712, à la demande de Méchitar, l'ordre constitué par lui, selon la règle de saint Benoît, et nomma Méchitar abbé. La congrégation exerça une heureuse influence sur tout ce qui l'entourait. Méchitar envoya dès lors aussi des missionnaires en Orient. En 1715 la guerre éclata entre Venise et la Porte. Méchitar se rendit avec onze disciples à Venise, en en laissant soixante-dix à Modon. Il loua une maison à Venise, Modon ayant été pris et son couvent ruiné. Méchitar, après bien des prières, obtint l'île Saint-Lazare, tout en face de Venise, avec une église en ruines. L'église fut restaurée, une nouvelle maison fut bâtie. La congrégation se mit à refleurir; elle envoyait constamment des missionnaires en Orient, tandis que les membres résidant à Saint-Lazare s'adonnaient à l'étude et à l'enseignement. Méchitar, accusé à Rome à l'occasion de ses travaux, gagna par ses qualités personnelles l'estime et l'affection du Pape. Méchitar mourut le 16 avril 1749, à l'âge de soixante-quatorze ans, trente-quatre ans après son arrivé à Venise.

Du vivant même de Méchitar avait paru la belle traduction arménienne de la Bible (1734), avec des gravures; de plus, un commentaire sur S. Matthieu (1737), et un lexique complet de la langue arménienne (1744) (1).

La CONGRÉGATION DES MÉCHITARISTES est aujourd'hui un des ordres les plus florissants de l'Église catholique, et tous les juges impartiaux rendent hommage à sa féconde activité. Elle est un des liens les plus solides entre l'Occident et l'Orient; elle est pour la nation arménienne, composée de trois millions d'hommes répandus sur toute la terre, un véritable ferment de vie et de développement. Le but de la congrégation est la diffusion du sentiment religieux parmi les Arméniens et l'instruction du peuple opprimé par le schisme et l'ignorance. C'est pourquoi elle élève, à Saint-Lazare, de jeunes Arméniens qui, après avoir reçu une instruction solide et variée, entrent dans l'état ecclésiastique, pour devenir maîtres, écrivains, missionnaires.

L'enfant entre à l'âge de huit ou neuf ans au noviciat, où il reçoit les premiers éléments des sciences; le temps des études de philosophie et de théologie dure à peu près neuf ans.

A l'âge de vingt-cinq ans le Méchitariste est ordonné prêtre par l'abbé du couvent, et il est alors employé suivant sa capacité. Une discipline exemplaire le prépare admirablement à sa vocation.

Divers legs et une sage économie ont

(1) Cf. *Vita dell' abbate Mechitar.*, Venez., 1810.

considérablement augmenté les ressources de la congrégation, et lui ont permis de s'étendre et de fonder des établissements dans diverses localités.

Les moines de Saint-Lazare ont singulièrement perfectionné et complété la langue écrite de leur nation. En imitant le style des écrivains arméniens du quatrième et du cinquième siècle, ils ont créé une ère nouvelle pour la littérature de leur pays. La riche littérature sortie de leurs mains peut se diviser en écrits concernant l'instruction et l'édification, en œuvres historiques et théologiques. Ils ont composé une série de grammaires arméniennes (arménien ancien et moderne). Outre l'étude de leur langue maternelle ils cultivent avec soin les langues turque, perse, latine, grecque, italienne, française, allemande, russe, anglaise. On parle presque toutes les langues d'Europe à Saint-Lazare, et tous ses élèves manient parfaitement le latin et l'italien.

L'œuvre historique la plus remarquable des Méchitaristes est l'*Histoire de l'Arménie*, du P. Michel Tschamtschenanz (né à Constantinople en 1738, mort en 1823); elle part de la création du monde et va jusqu'en 1784. Elle parut en trois forts volumes in-4°, à Venise, 1784-86. L'histoire de l'Église chrétienne et surtout du moyen âge de l'Arménie y est traitée avec grand soin et tirée de sources indigènes.

Un autre ouvrage non moins intéressant est : *Quadro della Storia letteraria di Armenia, estesa da Mgre Pl. Sukias Somal.*, Venez., 1829. L'auteur, abbé de Saint-Lazare et archevêque de Siunia, donne une liste exacte de tous les écrivains arméniens jusqu'aux temps modernes, avec des notices biographiques et critiques, et en sus la liste des écrits qui existent encore.

Ils publièrent aussi : *Storia di Agathangelo, versione Italiana illustrata dai monaci Armeni Mechit., etc.*, Venez., 1843. L'auteur fut obligé de défendre son ouvrage contre diverses attaques dans un traité écrit : *Pour servir à la plus ancienne histoire de l'Église d'Arménie* (1).

Les Méchitaristes ont aussi publié d'excellents travaux d'exégèse. Il se trouvait à Saint-Lazare un très-ancien manuscrit de la traduction arménienne de la Bible, qui avait été faite au cinquième siècle par le patriarche Isaac et S. Mesrop (2). Cette traduction fut comparée à plusieurs autres bons manuscrits, et en 1805 parut une édition complète de la sainte Écriture, in-4°, avec l'indication des variantes.

Le vicaire général, Avédichian, publia sur les matières dogmatiques une dissertation : *Sopra la processione dello Spirito santo dal Patre et dal Figliuolo*, Venez., 1824.

Mais c'est peut-être dans la patrologie que les Méchitaristes ont produit les travaux les plus remarquables. Ils ont publié les anciens auteurs arméniens dans des éditions très-commodes, de même que les Pères de l'Église grecs et syriaques, traduits en arménien.

Parmi les premiers nous nommerons l'édition de Moïse de Chorène et les ouvrages concernant l'histoire de l'Arménie, de Zenob, de Clagh, d'Élisée (Venise, 1828 et 1838), de Lazare, de Barb, de Faust, de Byzance, etc.

Les œuvres de Jean Ozniensis, patriarche d'Arménie en 718, une des lumières de l'histoire de l'Église arménienne, parurent à Venise sous le titre : *Dom. Johannis philosophi Ozniensis, Armeniorum Catholici, opera, per R. P. Johannem Bapt. Aucher.*, Venet., 1834. Ils publièrent les ouvrages poétiques du catholicus Nersès de Clai,

(1) *Revue trimestr. de Tubingue*, ann. 1846, p. 527-577.

(2) *Voy.* BIBLE (traductions de la).

patriarche depuis 1665, non moins célèbre que les précédents, dans une très-belle édition, Venise, 1830. Il se trouve un grand nombre d'hymnes parmi ces poésies. Les œuvres en prose de Nersès ont été traduites en latin par Cappelletti, et le premier volume en a paru sous le titre : *S. Nersetis Claiensis, Armeniorum Catholici, opera, st. et l. D. J. Capp., presb. Ven., vol. I*, Venetiis, in insula S. Lazari, 1833. En outre il parut encore une foule d'anciens auteurs arméniens.

Les éditions et les traductions qu'ont publiées les Méchitaristes se divisent en deux classes : celles dont les originaux existent encore, par exemple l'*Hexaemeron*, de S. Basile, et celles dont l'original est perdu. On comprend que les traductions de cette dernière catégorie sont du plus grand prix. A ces dernières éditions appartient une traduction, qu'on rapporte au cinquième siècle, des (treize) Lettres de S. Ignace, du syriaque en arménien; elle fut publiée par un Arménien schismatique, en 1783, à Constantinople, et ce n'est que par hasard que, il y a une trentaine d'années, les Méchitaristes en découvrirent l'existence.

En 1849 Pétermann publia cette traduction arménienne dans sa nouvelle édition des Lettres de S. Ignace, en ayant égard aux tristes élucubrations de Cureton et du chevalier Bunsen (1). Cependant il y a, dans cette édition de Pétermann, une traduction arménienne du *Martyre de S. Ignace*, donnée par le célèbre Méchitariste Aucher (2). C'est le récit le plus détaillé du martyre de ce saint, et Aucher le tient pour la traduction du texte original, aujourd'hui perdu, c'est-à-dire de la circulaire de l'Église d'Antioche relative à la mort de S. Ignace.

(1) Cf. IGNACE D'ANTIOCHE (S.).
(2) *Vitæ Sanctorum*, t. II, p. 72 sq.

On peut voir les détails sur ces diverses traductions dans *Quadro delle opere classiche di SS. Padri et di altri scrittori, tradotte nel linguaggio armeno ne secoli piu remoti*, Venez., 1825. Quelques-unes de ces traductions sont extrêmement précieuses, parce qu'elles remplacent en partie ou complétement les originaux qui sont perdus. Telles sont les traductions de quelques ouvrages de Philon, des homélies de Sévérianus, des scolies de S. Éphrem sur les épîtres de S. Paul. Il y a dans la traduction arménienne des œuvres de S. Éphrem le Syriaque (1), publiées en 1836, à Venise, par les Méchitaristes, en quatre volumes, une espèce d'harmonie des Évangiles et un commentaire sur les épîtres de S. Paul. La version arménienne de la Chronique universelle d'Eusèbe de Césarée (2), qu'on trouva en 1792 à Constantinople, et qui fut imprimée, avec la traduction latine, par Zohrab et Maï, à Milan, en 1816 et 1818, est spécialement importante. Le savant Méchitariste Aucher en fit paraître une seconde édition, corrigée et perfectionnée, à Venise, 1818, en deux volumes in-fol. Plus tard Angélo Maï a publié le texte grec de la Chronique (1833).

Les Méchitaristes ont aussi fait paraître d'excellentes éditions des livres liturgiques arméniens. Les Arméniens ont, en effet, un bréviaire, une liturgie et un rituel particuliers. Il parut en 1840, à Venise, une belle édition, en 726 pages in-8°, de ce rituel. F.-X. Steck publia le missel, sous ce titre : *Liturgie des Catholiques arméniens, traduite de l'arménien en allemand, et comparée aux anciennes liturgies de S. Basile et de S. Chrysostome, par Steck*, Tubingue, 1845. A côté de

(1) *Voy.* ÉPHREM (S.).
(2) *Voy.* EUSÈBE DE CÉSARÉE.

cette traduction on a encore la traduction italienne d'Avédichian : *Liturgia Armena, transportata in Italiano*, 2e édit., in-8°, Venez., 1832 (1).

La congrégation des Méchitaristes se propagea de Saint-Lazare dans toutes les parties du monde. Elle s'établit principalement en Europe dans les villes où se trouve un certain nombre d'Arméniens, en Italie, en Autriche, en Turquie, en Russie. En 1773 elle s'établit à Trieste, et de là se transporta, en 1810, à Vienne. On trouve des couvents méchitaristes en Hongrie et en Transylvanie, où se sont fixés des milliers d'Arméniens ; ainsi à Elisabethstadt, à Péterwardein. A Padoue les Méchitaristes ont un institut fondé en vertu du legs d'un pieux Arménien mort à Madras, qui voulut qu'à côté de l'institut de Saint-Lazare, qui n'est destiné qu'à l'éducation des candidats ecclésiastiques, il y en eût un pour les jeunes laïques.

Les Méchitaristes de Vienne avaient un double but : ils voulaient agir sur le peuple arménien, d'une part en propageant des écrits catholiques en Arménie, et, d'autre part, en répandant en Europe des écrits originaux, des traductions, des éditions nouvelles. L'association pour la propagation des bons livres, dont les ouvrages furent imprimés et parurent dans la librairie de la congrégation des Méchitaristes de Vienne, fut fondée en 1830. Il paraissait régulièrement six livraisons par an. Les membres de l'association recevaient gratis un ouvrage au nouvel an, et, en outre, le prix des livres était fort modique pour eux. Cette association, après une existence de vingt années, durant lesquelles elle répandit, en somme, 445,989 volumes, fut obligée, en 1850, de se dissoudre, faute de ressources suffisantes. Les Méchitaristes de Vienne trouvèrent quelque dédommagement dans l'activité que les Arméniens déploient ailleurs en faveur de l'association. C'est ce qu'atteste un article de la *Gazette universelle* (1), en date de Vienne, 17 décembre 1850 : « Les relations entre l'Autriche et l'Orient deviennent d'année en année plus importantes. Vienne, Trieste et Venise influent par le commerce et la science sur les peuples d'Orient d'une manière plus profonde et plus générale qu'on ne le croit communément, quand on ne voit que la superficie des choses. C'est ce qu'attestent non-seulement les registres du *Lloyd* de Trieste, l'accroissement de la flotte à vapeur autrichienne, mais encore l'état de plus en plus florissant de l'important institut des Méchitaristes. Quand on voit de près leurs travaux à Vienne et à Venise, on est étonné de la puissante influence que l'activité littéraire de ces moines savants exerce sur la nation arménienne disséminée dans tout l'Orient. Les revues, les livres, les nombreuses traductions d'ouvrages d'histoire, de géographie, de linguistique, de sciences naturelles, de voyages, etc., qui s'impriment dans les ateliers méchitaristes de Vienne et de Venise, sont portés bien au delà de la Perse, aux bords de l'Inde et du Gange, et ont partout provoqué parmi les Arméniens le désir de la science, l'amour de la lecture, un mouvement littéraire qui était complétement endormi dans ce peuple essentiellement commerçant, il y a encore quelques années.

« Le nombre des volumes que les Méchitaristes de Vienne envoient chaque année en Orient se monte à plusieurs milliers et va toujours en augmentant. Leurs belles cartes de géographie, leurs globes, leurs gravures sont très-recherchés en Orient, et il règne une activité extraordinaire dans

(1) Cf. LITURGIES.

(1) *Allgemeine Zeitung.*

leurs ateliers d'imprimerie, de fonderie de caractères, de gravure. On doit aux Méchitaristes des éditions fort belles d'Homère et de Virgile, traduits en vers arméniens. L'Histoire de la Réforme, de Ranke, a même été traduite par eux. Maints auteurs, dont les ouvrages sont restés inconnus aux lettrés de la rive droite du Rhin, sont surpris de se voir publiés en arménien et connus sur les bords du Gange. »

Au moment où la *Gazette universelle* faisait ainsi l'éloge des Méchitaristes et de leurs travaux, un correspondant du journal lui transmettait de Paris des renseignements non moins flatteurs pour la congrégation. Il disait, dans une lettre datée de Paris, 11 décembre, et imprimée le 18 décembre 1850, n° 352, dans la *Gazette :* « Depuis quatre ans un riche Arménien, nommé Samuël Morin, a fondé, à Paris, un institut destiné à l'éducation des jeunes Arméniens. Cet institut est dirigé par des prêtres méchitaristes, et, sous la direction de ces hommes intelligents, consciencieux et dévoués, il est parvenu à un haut degré de prospérité et a obtenu l'estime des hommes les plus compétents qui s'occupent à Paris de l'avenir et de la renaissance de l'Orient. L'esprit de l'Occident pénètre ces jeunes gens, qui se familiarisent avec les connaissances et les formes sociales de l'Europe; leurs maîtres, aussi avides d'apprendre que zélés à enseigner, ont adopté une foule d'idées de l'ancienne et toujours jeune Europe, et se sont approprié ce que les mœurs de l'Occident ont de plus recommandable. On est agréablement surpris et presque honteux en voyant dans ces hommes, à la fois aimables et sérieux, bons et affables, une assurance toute naturelle dans le ton et les manières à laquelle on est habitué dès l'enfance en France, en Allemagne, en Angleterre, en Italie, unie à la dignité native des Orientaux et à la gravité qui convient au prêtre. La vue de ces jeunes gens excite la sympathie et la confiance en l'avenir de la race à laquelle ils appartiennent. Ils ont, la plupart, des figures agréables, des physionomies vives et résolues, la taille fine, les manières françaises, avec une grâce particulière et originale. Ils annoncent beaucoup de bonne volonté et une aptitude remarquable dans leurs études ; ils sont spécialement prompts à sentir la beauté des chefs-d'œuvre de l'éloquence et de la poésie françaises. Ils joignent à ces dispositions intellectuelles un respect affectueux pour leurs supérieurs, et, en général, pour les personnes revêtues des marques de l'autorité et qui paraissent parmi eux. La distribution annuelle des prix, à laquelle j'ai assisté avant-hier, m'a spécialement charmé par le caractère de modestie et de piété avec lequel ces jeunes gens recevaient leurs récompenses de la main de l'ecclésiastique qui présidait au nom de l'archevêque. »

Cf. Tschamtschenanz, *Histoire de l'Arménie ; Compendiose notizie sulla congregazione dei monachi Armeni Mechitaristici*, Venez., 1819 ; Neumann (prof. à Munich), *Essai d'une histoire de la Littérature arménienne*, Leipzig, 1836 ; Windischmann, *Détails sur l'histoire de l'Église arménienne des temps anciens et modernes*, *Revue théol. trimestr. de Tubingue*, 1835, 1 cah.; Rheinwald, *Répertoire*, XXVII, p. 162, XXX, p. 157; Illgen, *Gaz. de Théologie hist.*, 1841, 1 cah., et les articles ARMÉNIE, GRÉGOIRE L'ILLUMINÉ, MESROP.

GAMS.

MECHTILDIS (STE), née vers 1125, était la fille du comte Berthold d'Andechs, parent de Frédéric Barberousse. On la consacra à Dieu dès l'âge de cinq ans, dans le couvent de Diessen, au bord de l'Ammersée, fondé par son

père et Othon de Wolfrathausen, en 1130. Elle y parvint à une éminente sainteté, et le couvent, dont elle devint abbesse, s'éleva à une prospérité inouïe. Conrad, évêque d'Augsbourg, la chargea de rétablir la discipline dans le couvent d'Édelstetten, entre Augsbourg et Ulm. Elle refusa longtemps cette mission, par un sentiment d'humilité; le Pape Anastase IV finit par vaincre sa résistance. En 1153 l'évêque Conrad l'institua solennellement abbesse d'Édelstetten. Elle fit tout d'abord une favorable impression sur les religieuses, par la dignité de son maintien, par sa modestie et sa réserve, sa douceur et la gravité de sa parole. Comme cependant la stricte clôture qu'elle introduisit excitait des murmures et de l'opposition, l'évêque intervint, renvoya les religieuses récalcitrantes, et le couvent rentra dans l'ordre. Mechtildis sentant sa fin approcher se hâta de rentrer dans son cher couvent de Diessen, où elle mourut le 31 mai 1160. On célèbre sa fête le lendemain de la Trinité.

Sa biographie, écrite par Engelhardt, qui l'avait connue, se trouve dans Canisius, *Lect. antiq.*, t. V, et dans les *Acta Sanctorum*, Mansi, t. VII, p. 442 sq.

Cf. *Annal. Bojor.*, part. 3, 431; Radérus, *Bavaria sancta*, t. I.

MECHTILDIS (Ste), comtesse de Hackeborn, sœur de Ste Gertrude d'Eisleben, fut élevée dans le couvent de Rodersdorf, où elle entra dès l'âge de sept ans et qu'elle ne quitta que lorsqu'il fut transféré à Helpède. Elle mourut en 1258. C'est une des plus aimables figures de l'histoire de l'Église d'Allemagne. Sa vie fut pauvre d'événements extérieurs et d'une richesse infinie à l'intérieur.

Tout ce que la vie des saints mystiques présente d'extraordinaire, tous les exemples de vertu qu'ils donnèrent au monde se retrouvent dans la vie de la sainte du couvent de Rodersdorf. Vers la fin de sa carrière elle reçut de Dieu l'ordre de raconter à ses sœurs et à son père spirituel les détails de son intime commerce avec le Ciel. De là son *Livre des Grâces et des Révélations divines.* Ce livre fut autrefois publié par Jean Lanspergius. En 1854 Heuser fit paraître chez Héberle, à Cologne, un *Choix des Révélations de Ste Mechtildis*, avec une esquisse de sa vie, dans laquelle, entre autres miracles, on voit la sainte, en sa qualité d'abbesse des Bénédictines, rendre la vue à une religieuse.

MECKLENBOURG (CATHOLIQUES DU). Chrétien, duc de Mecklenbourg-Schwérin, embrassa la foi catholique à Paris, le 29 octobre 1663. Il obtint, par l'intermédiaire de la diète, malgré l'opposition de ses frères et des états, le 11 février 1665, la liberté de pratiquer sa religion dans son pays. Il désira nommer directement des évêques catholiques à Schwérin et à Ratzebourg; mais il ne put à cet égard s'entendre avec Rome, qui ne voulut nommer qu'un vicaire apostolique à Schwérin. Il se contenta d'un simple chapelain à Mecklenbourg. En dehors de la chapelle ducale les Catholiques n'avaient aucun service divin dans le pays. Chrétien mourut en 1692. Frédéric-Guillaume, son successeur, abolit l'office de la cour; il autorisa seulement, leur vie durant, quelques Catholiques à faire dire la messe chez eux. On organisa, dans une maison particulière, un local qui devint l'église catholique actuelle du Schwérin. L'église fit de lents et pénibles progrès, grâce à l'Autriche, dont le Mecklenbourg avait besoin. Le résident impérial à Hambourg demeurait parfois à Schwérin. Le comte de Schönborn, ambassadeur, demanda, en 1711, au duc de permettre aux Catholiques de se bâtir une église comme on l'avait obtenu à Bruns-

wick et dans le Hanovre; mais sa demande fut repoussée. Charles Léopold, duc depuis 1714, donna, pendant de longues années, l'espoir qu'il embrasserait le Catholicisme. A dater de 1732 les Jésuites eurent la permission de faire des missions dans Schwérin. Ils n'avaient pas le droit d'exercer leur ministère à l'égard des Catholiques dispersés dans la principauté ; mais deux Pères résidaient habituellement dans Schwérin, toutefois sans que le culte fût public.

Telle était la situation au commencement du dix-neuvième siècle. En 1808 le duché de Mecklenbourg, en s'unissant à la Confédération germanique, reconnut par là même les droits des Catholiques, comme il le fit de nouveau au congrès de Vienne, en 1815. Malgré cette double déclaration solennelle, les Catholiques ont été jusqu'à ce jour privés de l'exercice de leurs droits : on ne tolère que les deux paroisses de Schwérin et de Ludwigslust ; les plaintes portées à la diète ont été repoussées (1). On empêche, par conséquent, la création de toute paroisse catholique dans Mecklenbourg. En 1852 on défendit aux prêtres de Schwérin de célébrer l'office divin à Dömitz, sous prétexte qu'il n'y avait pas de paroisse catholique reconnue dans cette ville. Le chambellan de Kettenburg, qui, demeurant loin de toute église, avait un prêtre chez lui, reçut l'ordre de le renvoyer, et, comme il ne voulait pas renoncer à son droit, l'ecclésiastique dont il est question, l'abbé Jean Holzammer, fut violemment renvoyé du pays (1852). M. de Kettenburg quitta lui-même le duché. Il en appela en vain à la diète ; elle méconnut son droit, donna gain de cause à Mecklenbourg, et les Catholiques d'Allemagne furent déçus dans une légitime espérance.

(1) *Voy.* Schwérin.

Cf. *Exercice de la religion catholique dans le Mecklenbourg, au point de vue de l'histoire et du droit*, 1852 ; Meyer, *la Propagande*, t. II ; Gams, *Histoire de l'Église au dix-neuvième siècle*, t. I et III ; *Détails historiques sur la religion catholique dans le Mecklenbourg. Voir le Livre de cantiques et de prières catholiques de Schwérin*, 1830.

Gams.

MECQUE (la). *Voyez* Caaba.

MÉDARD (S.), évêque de Noyon et de Tournay, au sixième siècle, né dans le Vermandois, était le fils d'un Frank considéré, nommé Nectardus, et de la Gauloise Protagia, tous deux Chrétiens. Médard, élevé à *Veromandum* (Saint-Quentin), se signala dès son enfance par sa tendresse pour les pauvres, auxquels il distribuait souvent ses propres repas. L'évêque de la ville admit le pieux adolescent parmi son clergé et l'ordonna prêtre. Vers 530 Médard fut élu évêque de Véromandum. Vers 531 il transféra son siége à Noyon, qui était mieux situé et plus à l'abri d'attaques soudaines, et vers 532, après la mort de l'évêque Éleuthère (1), il fut élu évêque de Tournay et administra à la fois les deux diocèses. Vénantius Fortunatus, qui écrivit la vie du saint en prose et en vers (2), raconte que S. Médard remplit saintement ses fonctions épiscopales pendant quinze ans, et qu'il conquit, sinon la couronne du martyre, du moins celle des confesseurs, par sa fermeté dans la souffrance et la lutte. Vénantius entend évidemment parler, par là, de l'apostolat de S. Médard, qui, au rapport d'un biographe contemporain, prêcha l'Évangile aux païens et aux Chrétiens quasi-païens des diocèses de Noyon et de Tournay, malgré de grands obstacles et une vive oppo-

(1) *Voir* Bolland., 20 févr.

(2) Voir *Vita S. Medardi*, Bolland., 8 juin.

sition (1). S. Médard eut de son vivant, et surtout après sa mort, la réputation d'un grand thaumaturge. Ainsi Vénantius et tous les biographes racontent qu'il fut souvent volé, et qu'il obligea toujours d'une manière miraculeuse les voleurs à lui restituer ce qu'ils lui avaient pris. La mort de S. Médard eut lieu, d'après les Bollandistes, environ vers 545. On lit dans S. Grégoire de Tours (2) : « Au temps du roi Chlotar († 561) mourut le saint évêque de Dieu Médard, remarquable par sa piété, sa vertu et ses bonnes œuvres. Le roi Chlotar le fit inhumer avec les plus grands honneurs dans la ville de Soissons, et bâtit sur la tombe de l'évêque une basilique, que son fils Sigibert acheva. Nous avons vu sur cette tombe les chaînes brisées de prisonniers délivrés par son intervention, et qu'on a conservées en mémoire de sa puissance miraculeuse. »

Cf. les articles Franks, Empire frank dans les Gaules, Landelin; Buttler, *Vies des Pères*, 8 juin.

Schrödl.

MÉDECINE PASTORALE. On entend par là les connaissances médicales que le curé ou le pasteur des âmes doit posséder pour remplir son ministère. Il est évident qu'on n'exige pas du curé, du prêtre qui a charge d'âmes, la science d'un médecin proprement dit. La médecine pastorale, restreinte à la sphère pratique du ministère, comprend les principes médicaux, les prescriptions diététiques, les précautions hygiéniques, dont la connaissance met le prêtre à même, quand il est appelé auprès d'un malade, de prendre, avant la venue du médecin et sans nuire aux prescriptions probables de ce dernier, les mesures nécessaires à la conservation de la vie et au rétablissement de la santé de son paroissien. S'il est évident que le curé ne peut ni ne doit prendre la place et remplir les fonctions du médecin, il est tout aussi certain qu'il a une mission salutaire à remplir, qu'il peut efficacement assister des malades privés de conseils et de secours, les préserver de certains dangers, les disposer à appeler le concours de l'homme de l'art, et jusqu'à son arrivée, souvent très-tardive dans les campagnes, ordonner ce qui est urgent.

La médecine pastorale enseigne au prêtre les précautions à prendre dans certaines maladies contagieuses ou rebutantes, pour garantir sa vie et celle des autres. Elle lui donne le savoir nécessaire pour agir efficacement sur des malades dont le cerveau se dérange, qui sont mélancoliques, superstitieux, tourmentés par des pensées de désespoir, en lui apprenant les rapports qui lient l'organisme physique à la constitution spirituelle de l'homme, la préexistence de certains désordres corporels ou intellectuels, leur influence sur la pensée, les désirs, les affections, les imaginations, les passions de l'homme; en un mot, elle lui enseigne les premiers principes de la *psychologie médicale*. Elle prescrit les ordonnances qui doivent régler la vie de l'homme en santé et en état de maladie, décrit le corps humain dans son état normal et dans ses désordres. Cette connaissance permet au prêtre d'exercer une influence au moins négative, de prévenir maintes maladies, d'indiquer, au moment où une indisposition éclate, les premiers et véritables remèdes, de venir en aide au médecin, d'obtenir du malade qu'il suive exactement les prescriptions de l'art, de s'opposer à des moyens superstitieux ou à des remèdes de charlatan, d'empêcher des retards dangereux dans l'application des remèdes nécessaires.

(1) *Voir* Bolland., ibid., in *Vita S. Medardi, auctore Radbodo episcopo*, c. 3, n. 19-21.

(2) *Hist. Franc.*, IV, 19; IV, 21 et 52; V, 35, 50; IX, 9, *de Gl. conf.*, c. 95.

C'est ainsi que le curé devient souvent pour ses paroissiens, même au point de vue physique, un véritable envoyé de Dieu, et que ses visites contribuent à la fois au salut de l'âme et du corps. Mais il est tout aussi utile à ceux qui se portent bien, par son expérience médicale, par ses sages conseils; lorsqu'il a soin de profiter de toutes les occasions pour rappeler à ses paroissiens que la modération et le travail forment des hommes sains, robustes, bien portants; pour leur inspirer des goûts et des penchants capables d'adoucir leurs mœurs, d'assouplir leur volonté, de développer leur intelligence; pour les détourner de tout ce qui peut, sous quelque forme que ce soit (ignorance, grossièreté, passion, excès), nuire à leur santé, affaiblir leur corps, troubler le bonheur de leur vie. Le pasteur des âmes peut, par ses avertissements et ses indications médicales, prévenir les suites désastreuses de bien des perturbations morales et physiques, en prévoyant, dans leurs causes, bien des souffrances à venir. C'est ainsi que le prêtre devient à la fois le médecin de l'âme et du corps, et sa médication est aussi douce qu'efficace; car il prévient le mal, ce qui vaut mieux que de le guérir; il empêche la gangrène, ce qui vaut mieux que de couper le membre malade.

Combien aussi, en sa qualité d'instituteur, de pédagogue de la jeunesse, le prêtre exerce une action salutaire et puissante quand ses connaissances médicales lui suggèrent les moyens de bien faire comprendre à ses jeunes élèves que le développement moral de l'homme est en rapport intime avec son développement physique; qu'on ne peut négliger l'un sans nuire à l'autre; qu'il importe à l'âme d'être unie à un corps sain, *mens sana in corpore sano;* que les mœurs sont de mille manières affectées par l'influence de l'éducation physique, du tempérament, du caractère, de l'âge, du sexe, de l'état, de la nourriture et de la boisson, des passions dominantes, des dispositions maladives préexistantes dans les parents. En coopérant au bien-être physique des fidèles de sa paroisse le curé travaille à leur moralité, de même que son caractère sacerdotal donne de l'autorité aux conseils d'hygiène qu'il leur distribue et leur inspire une confiance qui lui révèle des choses qui restent cachées au médecin. D'ailleurs le prêtre est souvent l'unique soutien, le seul conseiller du pauvre, malade et délaissé, et quand c'est l'âme qui est malade, la médecine spirituelle est d'ordinaire la seule utile et salutaire.

Dès la plus haute antiquité les peuples, tels que les Égyptiens, eurent des prêtres qui pratiquèrent la médecine comme un culte. Isis était la déesse de la médecine; son fils Orus, les dieux Hermès et Sérapis étaient à la fois prêtres et médecins. Dans les Indes les prêtres furent toujours médecins, et tels sont encore de nos jours les brahmanes. Les anciens Germains voyaient aussi des médecins dans leurs prêtres, les druides; il en est de même encore de nos jours parmi beaucoup de peuplades sauvages. Ainsi les peuples anciens étaient convaincus que le prêtre était en même temps l'auxiliaire indispensable dans les maladies physiques; ils reconnaissaient en lui l'organe de la Divinité, dont la colère était la cause de toutes les maladies. Les Grecs mirent au rang des dieux plusieurs de leurs héros qui avaient été prêtres, tels qu'Apollon, Esculape, son fils, Nestor, Thésée, etc., etc. Leurs cures s'opéraient mystérieusement dans les temples, que remplissaient une foule d'*ex voto*. Plus tard les philosophes s'emparèrent de la science médicale; tels furent Aristote, Pythagore, qui en fai-

saient en même temps l'auxiliaire de la science politique (1).

Chez le peuple de Dieu, dans l'Ancien Testament, l'art médical était également confondu avec la fonction des prêtres et des lévites, et même avec celle des Prophètes. L'Évangile ordonne la compassion et la douceur envers le prochain malade, souffrant, comme le démontre si vivement la parabole du bon Samaritain. Si le dévouement aux malades est un commandement pour tous, c'est surtout un devoir pour le prêtre, et l'exercice de la médecine par des mains consacrées se trouve dès le berceau du Christianisme. Plus tard les prêtres se sont toujours signalés par leur dévouement aux malades, et ce furent surtout les moines qui exercèrent la médecine ; ils lui donnèrent une sorte de consécration religieuse en y joignant la prière, le jeûne et l'abstinence. Ainsi naquirent les premiers lazarets, et, dès le sixième siècle, des centaines de moines, entre autres les Parabolains (2), servaient, aux dépens de leur vie, les malades et les mourants durant les plus affreuses épidémies. Des évêques, tels que Némésius, avaient une grande renommée médicale. Les moines Augustins furent longtemps les médecins les plus recherchés et exercèrent la médecine comme un devoir de charité chrétienne. De tristes préjugés, qui ne voulurent plus voir que de la magie dans les connaissances naturelles, couvrirent, pendant quelque temps, l'art médical de déplorables ténèbres. De là l'ordonnance de Charlemagne, prescrivant d'enseigner l'art médical dans les écoles des cathédrales. Au onzième siècle l'évêque Agobard contribua à dissiper les ténèbres de la superstition et de la pathologie démoniaque dominantes. On peut citer comme prêtres médecins célèbres, entre le huitième et le douzième siècle : Théodore, archevêque de Cantorbéry ; Wigwart, évêque d'Hildesheim ; le moine anglais Cuthbert, le moine Campo ; Hugues, abbé de Saint-Denis ; Didon, abbé de Sens ; Jean de Ravenne, Gerbert, plus tard le Pape Silvestre II, qui avait appris la médecine des Arabes. Durant le onzième siècle les Bénédictins du Mont-Cassin se signalèrent à Salerne. Comme ils instruisaient en même temps des moines étrangers à leur art, ils semblent avoir posé les bases de la fameuse école de Salerne, dans laquelle étudièrent les médecins grecs, romains, arabes, et où Didier, abbé du Mont-Cassin, qui devint le Pape Victor III, avait lui-même enseigné. Beaucoup de prêtres écrivirent des ouvrages de médecine, tels que Simon de Cardo, chapelain de Boniface VIII ; Jean de Saint-Amand, etc., etc.

Au douzième siècle, il est vrai, la discipline ecclésiastique interdit aux membres du clergé l'exercice de la chirurgie et l'étude de la médecine. Cependant, durant les croisades, à la suite desquelles l'importation de la lèpre fit fonder des milliers de léproseries en Occident, ces hôpitaux furent desservis par des moines, en même temps que par des ordres de chevalerie. Au quatorzième siècle, malgré la défense de l'Église, les prêtres exerçaient encore la médecine ; plus tard, au quinzième et au seizième siècle, les prêtres et les moines médecins devinrent plus rares, et la médecine fut spécialement enseignée dans les universités nouvellement fondées. Au dix-septième siècle la confrérie des Rose-Croix, les théories de l'original et fantastique Théophraste Paracelse et d'autres rêveries des théosophes exercèrent une grande influence sur la médecine, qui toutefois se maintenait toujours en alliance étroite avec la théologie et lui

(1) Voir *Médecine pastorale* du Dr Macher, Introd.

(2) *Voy.* PARABOLAINS.

resta unie jusqu'au dix-huitième siècle; alors le divorce devint complet. Malgré cela le rapport naturel et intime de ces deux sciences subsista. Les plus profonds théologiens et les plus savants médecins reconnurent toujours ce rapport, les uns et les autres sachant combien la nature psychique de l'homme, et, par conséquent, l'élément moral et religieux, influe sur son état physique, et réciproquement. Ces rapports entre l'âme et le corps, et leurs fonctions, furent toujours l'objet de pieuses et intéressantes études. On trouve dans la *Médecine pastorale* du docteur Macher une liste détaillée des ouvrages publiés sur cette matière. Nous rappellerons seulement, parmi les écrits les plus anciens : Baldi, *Medicus politico-catholicus, etc.*, Genuæ, 1644; Alberti, *Diss. de Medicinæ et doctrinæ moralis nexu*, Hal., 1714; Culmus, *de Harmonia morum et morborum*, Bas., 1715; en Allemagne : Krause, *le Curé de campagne médecin;* Paulizky, *Introduction à une Thérapeutique raisonnable*, Vienne, 1793; Masius, *Manuel de la Science médicale populaire*, Leipzig, 1817; Mai, *Sermons de Carême médicaux,* Mannheim, 1793; Becker, *Lettre d'un médecin à un curé de campagne*, Göttingue, 1804; Osthof, *de la Conduite des prêtres à l'égard du médecin et des malades; Medicina clerica*, etc. Celui qui le premier en Allemagne donna l'esquisse d'une véritable médecine pastorale fut le docteur Mezler, de Sigmaringen, dans son écrit intitulé : *de l'Influence de l'art médical sur la théologie pratique,* 1794; troisième édition, Ulm, 1808. C'est dans Mezler qu'ont puisé presque tous ceux, qui, plus tard, ont écrit sur cette matière, comme le docteur Vering, le docteur Th. Schréger.

La *Médecine pastorale* du docteur Bluff, Cologne, 1827, est très-ingénieuse, mais trop abrégée. Le docteur de Valenti cherche, dans sa *Medicina clerica* (Leipzig, 1831-32, 2 vol.), à remplir les lacunes scientifiques qui existent entre la théologie et la médecine. La deuxième édition de l'ouvrage cité du docteur Macher parut à Augsbourg en 1843; la première avait été publiée à Leipzig et Vienne. DUX.

MÉDIATEUR. *Voyez* CHRIST, JÉSUS, RÉDEMPTEUR (LE).

MÉDIE (LA) (Μηδία, מדי, c'est-à-dire milieu, pays du milieu) (1), une des plus délicieuses contrées de l'ancien monde, forme, au nord-ouest, la clôture alpestre de la grande plaine de l'Iran, que les Grecs et les Romains divisaient en Bactriane, Perse et Médie. Les habitants de ces provinces avaient la même origine, la même langue; Hérode fait allusion à cette origine commune lorsqu'il dit que les Mèdes se nommaient primitivement Ariens, Ἄριοι (2). La division de tout le pays en *grande* et *petite Médie*, *M. parva*, *M. magna,* ne date que du temps d'Alexandre, Atropates ayant, d'après Polybe (3), détaché la partie occidentale de la Médie, qui était plus petite, plus sauvage, plus montueuse, de la partie orientale, plus plate, appartenant à Antiochus, et l'ayant léguée, comme un royaume particulier, à son fils Atrobasanes. De là les historiens et les géographes donnèrent aussi à la petite Médie le nom d'Atropatène, qui primitivement devait, selon toutes les vraisemblances, s'appeler, dans la langue du pays, Ader-Baïdjan (Atro dans le Zend, Adhur en Pehlvi, signifiant éther, feu, et Djan, contrée); car l'Atropatène, d'après sa situation, répond complétement à l'Ader-Baïdjan actuel, comme la grande Médie à l'Irac-Adj'émi actuel. L'Atropatène, la province la plus occidentale de l'ancienne Médie,

(1) Gésénius, *Thes.*, s. v.
(2) VII, 62.
(3) V, 44, 45.

à l'est, se rattache par la côte maritime de Ghilan à la mer Caspienne; au nord elle s'incline peu à peu vers la haute vallée du cours supérieur de l'Araxe; à l'ouest elle touche à l'Arménie, et a, au sud, d'une part, pour frontières le Kurdistan, d'autre part confine à la grande Médie, dont elle est séparée par le fleuve Kizil-Ousen (*Mardus*). C'est un pays alpestre extraordinairement élevé, d'où naissent les plus grands fleuves de l'Asie occidentale, l'Euphrate, le Tigre et l'Araxe. L'Atropatène renferme, dans un double et profond bassin, deux grands lacs, qui constituent un système d'eau spécial, sans aboutissant à la mer, et qui sont presque de tous les côtés entourés de cimes formidables, de montagnes solennelles, couvertes de neige, défendant l'accès de ce plateau, semblable à une île, par des remparts difficiles à franchir. L'élévation du niveau de l'Armia est de 1500 mètres au-dessus du niveau de la mer. Le grand plateau entre le lac de Van (Ardjich) et le lac Armia est de 2335 mètres, et les cimes les plus hautes ont de 2665 à 5000 mètres. Cette région élevée renferme, à côté des vallées les plus ravissantes et les plus fertiles, les gorges les plus effroyables, les chaînes de montagnes les plus abruptes; c'est le pays des immenses hauteurs et des profonds abîmes, des passes les plus sauvages et des paysages les plus enchanteurs, du froid le plus rigoureux et de la chaleur la plus bienfaisante, étendant sa douce influence jusque dans les plus profondes vallées; c'est le pays des contrastes, le pays le plus pittoresque de tout l'Iran, celui des cités populeuses, des pasteurs nomades et des hordes de brigands (1). La Médie occupe un espace de 2500 milles carrés, situés entre le 39°-36° lat. et le 60°-64° long., dans sa plus grande étendue.

(1) Ritter, *Géogr.*, IX, 764.

La nature de la grande Médie, qui s'étend vers le sud, présente un autre type. Vers le sud et l'est le caractère alpestre se perd peu à peu; les longues vallées, qui fendent les montagnes, se perdent dans le désert; on ne trouve plus ni les lacs immenses, ni les grands fleuves; le soleil du tropique commence à dévorer le sol là où il n'y a pas d'abondantes eaux. Cependant la majeure partie du pays, traversée par la formidable chaîne du Zagros (Djébeltak), est verdoyante et extrêmement fertile; elle était autrefois couverte des plus magnifiques forêts de cèdres et portait les produits des tropiques, si bien que les poëtes de Mawaschan, situé dans le voisinage d'Ecbatane, métropole de la Médie, disaient : « Si tu veux chanter le paradis, contemple la vallée de Mawaschan, » et que Diodore dit, de son côté, des environs de Bagistan : « Ce jardin, rempli d'arbres fruitiers, comblé de tout ce qui fait les délices de la vie, ravirait les dieux eux-mêmes (1). » Nous connaissons déjà la partie septentrionale de ce pays ; vers l'est il est limité par un grand désert salé; vers l'ouest, par le déclin du Zagros; vers le sud, par la longue vallée du Yézid-Khast.

Cette merveilleuse vallée (sous le 31° lat.) sépare l'antique Perse de la Médie; on peut suivre le sol de ce défilé, qui a 33 mètres de haut et environ 66 mètres de large, depuis Yézid-Khast, pendant trois jours de marche, vers l'est, jusque dans le désert, parce que la route vers Yézid se prolonge dans cette direction; de là il s'étend, à travers ce désert salé, à une distance inconnue. Fraser le considère comme le lit d'un fleuve autrefois considérable, qui n'est plus aujourd'hui qu'un ruisseau sans nom. Cette hypothèse recule la limite méridionale du

(1) XVIII, 110.

défilé bien plus qu'on ne le fait d'ordinaire (35° lat.). Ecbatane (aujourd'hui Hamadan) est, en effet, déjà situé au 30° 53′ lat. N., et Ispahan, que Kazwini compte aussi parmi les villes médiques, est au 32° 25′ lat. N. ; de sorte que nous sommes poussés jusqu'à la limite naturelle (ancienne) qu'avait formée ce fleuve.

La situation de la Médie, au milieu de l'Asie occidentale, était plus propre que celle d'aucun autre pays à fonder un empire, et Bérose parle d'une possession plus que deux fois séculaire de Babylone par des rois mèdes (de 2230 à 2000 avant Jésus-Christ). Hors de là, si on laisse de côté la domination élamito-persique, cet empire mède n'eut pas de portée ; la Médie ne paraît que comme une province de l'empire assyrien jusqu'à Déjocès, le premier roi de Médie authentiquement historique. Il eut pour successeurs, suivant Hérodote : Phraortes (655-633), Cyaxare (633-593) et Astyage (593-558), sous lequel l'empire mède fut uni à celui des Perses par Cyrus. Déjocès avait probablement profité de la malheureuse expédition de l'Assyrien Sanhérib (Sennachérib) contre l'Égypte (714-712) pour secouer le joug de l'Assyrie et revendiquer avec succès son indépendance. Parmi ses successeurs Cyaxare fut le plus important, tant par ses succès contre l'empire d'Assyrie et de Lydie, qui, après la conquête de Ninive (606-610) (1), étendirent sa domination vers l'occident jusqu'à l'Halys, en Asie Mineure, que par la consolidation de la nationalité médique, qu'il assura en restaurant et ordonnant l'antique culte iranique de la lumière, de concert avec Zoroastre, suivant l'opinion de quelques savants.

Ce fut aussi sous Cyaxare qu'eut lieu la première invasion des peuples du Nord (Scythes) dans les contrées méridionales et plus favorisées de l'ancien continent, invasions que renouvelèrent plus tard, de siècle en siècle, sur les points les plus divers, les Celtes, les Germains, les Slaves, les Turcs, les Mongols et les Mandtchoux, et avec lesquelles contrastèrent les invasions des Arabes, qui partirent, au contraire, du sud pour dévaster le vieux continent. Astyage fut-il le dernier des rois mèdes ? eut-il pour successeur un prétendu Cyaxare II ? La question est indécise. Xénophon, dans sa Cyropédie, fait succéder à Astyage son fils Cyaxare II, et ce n'est que de celui-ci (536) que son neveu Cyrus hérite l'empire de la haute Asie. Le scoliaste de la tragédie d'Eschyle, *les Perses*, vers. 764, parle aussi d'un successeur d'Astyage, mais sous un autre nom, et la Bible se rapproche de cette donnée si l'on ne doit pas prendre le Darius de Daniel (1) pour Darius Hystaspes (2). En outre Diodore de Sicile tire de Ctésias une série de rois mèdes qui s'écarte tout à fait de celle d'Hérodote. Peut-être trouvera-t-on quelque lumière sur ces questions obscures dans un des nombreux débris des monuments de l'ancienne Médie. Jusqu'à présent les renseignements tirés des inscriptions cunéiformes, autant qu'on a pu les lire, n'ont pas été au delà de la période de l'empire perse.

Au temps de la domination des Sassanides (3) le pehlvi devint la langue écrite dominante des Mèdes ; mais on n'a pas encore suffisamment constaté que, comme le croit Rhode (4), le zend ait été un jour la langue universelle de

(1) Cf. ASSYRIE.

(1) 6, 1.

(2) Cf. Haneberg, *Hist. de la Révél. bibl.*, trad. par I. Goschler, et l'art. DARIUS, qui n'est pas d'accord avec cet auteur.

(3) Dynastie qui succéda aux Arsacides ou rois parthes, et qui précéda les califes mahométans depuis Artaxerxe Ier jusqu'à la mort d'Yezdedjerd III (226-652).

(4) *La sainte Tradition*, p. 62.

tout le plateau de l'Iran, et dans quel rapport il est avec le sanscrit, qui a la même source, et avec le pehlvi et le parsi, qui en découlent.

Dans tous les cas on peut distinguer de très-bonne heure, dans tout le plateau, deux langues très-rapprochées l'une de l'autre, et cependant d'un dialecte différent, la langue médo-perse et la langue sogdiano-bactrienne, qui est le nom que Lassen donne au zend des livres de Zoroastre. Cette différence de dialecte d'une langue essentiellement une est également attestée par Strabon(1), quand il dit des Mèdes, des Perses, des Bactriens et des Sogdiens : εἰσὶ γὰρ... ὁμόγλωττοι παρὰ μικρόν. Les recherches philologiques de Burnouf ont amené ce résultat merveilleux que les mots que les langues gothiques et germaniques ont de commun avec le latin, le grec et le sanscrit, ont besoin, pour être complétement reconnus, d'une langue intermédiaire, laquelle n'est autre que l'antique idiome persan, la langue populaire médico-persique des inscriptions cunéiformes, et qu'ainsi la Médie n'est pas seulement au point de vue géographique, mais encore au point de vue linguistique, le pays du milieu pour la race de Japhet.

Le culte des Mèdes était celui de la lumière et du feu, en ce sens que le feu n'était que l'image et le symbole du Bien en lui-même, et que toute la religion se résumait : 1° dans la différence bien établie entre un bon et un mauvais principe (Ormuzd et Ahriman) ; 2° dans la lutte physique et morale de ces deux principes, lutte qui se retrouve audedans de l'homme, combattant le mal moral par sa liberté ; au dehors de l'homme, luttant contre le mal physique qui vicie la nature, qui doit être vaincu et ramené au bon principe.

(1) XV, 2, 8.

On voit facilement combien cette doctrine avoisine la croyance en la magie et la conjuration des esprits. Les peuples étrangers crurent facilement que c'était là l'essence même du système religieux de l'Iran, et le nom des prêtres médiques, ou des mages, devint celui des sorciers, des conjurateurs d'esprits, ou des *magiciens*. L'antique culte perso-médique du feu fut, à dater du temps d'Alexandre, modifié par l'influence grecque, puis par l'invasion des Parthes. Une période de rajeunissement commença (vers 226 après Jésus-Christ) lorsque le nouveau royaume des Sassanides s'éleva ; elle dura jusqu'à la conquête de la Perse par les Arabes (635-641). Ceux-ci extirpèrent partout le culte du feu. Quelques fidèles se réfugièrent cependant et s'établirent dans les Indes, et c'est de là que les merveilleux livres de Zoroastre sont parvenus à la connaissance du monde européen.

Les Mèdes passaient pour un peuple vaillant, belliqueux ; mais ils ne restèrent pas étrangers au luxe et à la sensualité de l'Orient. On en voit une preuve dans les descriptions que font les anciens des magnifiques villes de la Médie. Polybe dit qu'il peut à peine essayer de décrire Ecbatane (1), capitale de la Médie, tant sa magnificence est fabuleuse, et cependant Ecbatane était déjà déchue de son antique splendeur.

Schegg.

MÉDINE. *Voyez* Ansar.

MÉDITATION, acte de l'intelligence par lequel l'homme examine sérieusement une vérité de la foi pour l'appliquer à sa situation personnelle, réveiller en lui de pieuses affections et prendre de saintes résolutions. La méditation est aussi nécessaire que la prière à l'entretien de la foi, à la connaissance de soi-même et à la perfec-

(1) *Voy.* Ecbatane.

tion du Chrétien, et notamment du prêtre, et c'est pourquoi l'Église l'a recommandée dans les termes les plus pressants aux fidèles et aux ecclésiastiques, en y attachant diverses indulgences (par exemple, *Benedicti XIV bulla : Quemadmodum nihil est*). Ainsi le cinquième concile de Milan (c. 3, tit. *de examinandi ratione*) demande que les candidats qui doivent être ordonnés soient examinés sur la manière dont ils font la méditation. On distingue dans la méditation : la préparation éloignée, la préparation immédiate, la méditation elle-même, l'examen et la récapitulation.

Cf. *Regul. S. Ignatii*, *Praxis fructuose meditandi*, Monachii, 1702; Kugler, *le Prêtre*, Ratisbonne, 1844, p. 1 sq.

MEDLER (NICOLAS), réformateur du seizième siècle, né à Hof, dans le Voigtland, en 1502, vint à Wittenberg, y entra en relations intimes avec Luther et Mélanchthon, y fit, dès l'âge de vingt ans, des cours publics sur la Bible, parcourut, en qualité de missionnaire luthérien et de mathématicien voyageur, la Thuringe et la Franconie, résida quelque temps comme prédicateur à Éger, en Bohême, et revint de là dans sa patrie, où il fut nommé recteur de l'école et prédicateur. En 1535 il prit le grade de docteur en théologie à Wittenberg; il devint superintendant à Naumbourg en 1536, à Brunswick en 1545, et enfin, en 1551, il se retira à Bernbourg, dans le duché d'Anhalt, où il mourut au bout de quelques semaines au milieu d'une prédication. La vie de Medler avait été un enchaînement continu de discussions et de querelles avec tous ses collègues et avec les Luthériens en général, qui ne voulaient pas ployer les genoux devant lui. Il entra même en contestation avec le soi-disant évêque Amsdorf (1), que lui et Luther avaient ordonné. Il soutint une lutte passionnée contre le prédicateur Mohr, de Naumbourg, parce que ce dernier n'invectivait pas assez énergiquement le Pape et les papistes. Quand il était sûr du succès il employait assez volontiers la force. Il se précipitait quelquefois, dans sa vivacité, sur sa querelleuse femme, l'épée à la main. On ne peut, toutefois, lui refuser une perspicacité quasi-prophétique. Lorsqu'il exposait sa pensée sur la situation de la nouvelle Église, il tremblait, écrivait-il à Juste Jonas, en 1547, en pressentant le terme où tout ce mouvement aboutirait. On a quelques écrits de lui.

(1) *Voy.* AMSDORF.

Voir Döllinger, *la Réforme*, t. II.

SCHRÖDL.

MEICHELBECK (CHARLES) naquit de parents pauvres, le 29 mai 1669, à Oberndorf, dans l'Algau, diocèse d'Augsbourg. Il reçut au Baptême les noms de Jean-Georges, qu'il échangea contre celui de Charles, en religion. Son père, qui était cordier, mena son enfant, frais et dispos, à l'âge de huit ans, au couvent de Bénédictbeuern, où il devait apprendre le latin et la musique. L'enfant s'y fit remarquer par ses heureuses dispositions. Au bout de quatre ans il se rendit au gymnase de Munich, avec la réputation d'un écolier studieux, plein de capacité et d'espérances, et il y soutint sa bonne renommée. Il passait le plus souvent les vacances à Béuédictbeuern, où il finit par se faire agréer, le 5 octobre 1687, dans l'ordre de Saint-Benoît. Il acheva son noviciat dans le couvent de Prifling, sous la direction du P. Ægidius Kibler, d'Andechs, et le 21 décembre 1688 il fit profession. On l'envoya étudier pendant deux ans la philosophie à Scheyern, la théologie et le droit canon à l'université de Salzbourg (1691), et en 1694 il fut ordonné prêtre à Augsbourg. En 1696 il devint bibliothécaire de Béné-

dictbeuern. Le prince-évêque de Freysing, Jean-François d'Ecker, ayant, en 1697, fondé à Freysing une école latine qu'il confia aux Bénédictins, le jeune Père Charles fut chargé d'une classe de grammaire. Il y enseigna, pendant quatre ans, le latin et le grec, et gagna l'amitié et la confiance de son évêque. Au bout de ce temps il fut appelé au couvent de Rott, sur l'Inn, pour enseigner la philosophie aux élèves réunis de la congrégation des Bénédictins de Bavière, et, bientôt après, le cours de théologie de Bénédictbeuern lui fut confié. C'est alors qu'il publia : *Exercitationes philosophicæ XI, publicis disputationibus expositæ*, in-4°, 1702-1705; — *Exercitationes theologicæ VI*, 1705-1709.

En 1708 il reçut de son ordre l'honorable mission de continuer les Annales de la congrégation des Bénédictins de Bavière, commencées par Grégoire, abbé de Scheyern, et continuées jusqu'en 1698 par le P. Guettrather. Il renonça alors au professorat; mais à ses travaux littéraires vint se joindre le soin des affaires de sa congrégation, qui le nomma son secrétaire officiel, *notarius publicus*. Il se chargea en même temps de la pénible mission de remettre de l'ordre dans les archives du couvent de Bénédictbeuern, que les malheurs des temps et une longue négligence avaient réduites à un déplorable état. Il les rangea méthodiquement dans plus de 431 casiers, auxquels il joignit un catalogue exact, critique, enrichi d'observations savantes, en quatre volumes. Cependant il revenait de temps à autre à ses études théologiques, comme le prouve l'écrit qu'il publia, en 1709, à l'occasion de l'apostasie d'un moine, sous le titre singulier de : *Examen exact et approfondi, fait à la lumière de la véritable Église et des saints Pères, des vieilles armes rouillées tirées du misérable arsenal de Luther et dirigées contre l'Église catholique par Joseph-Dominique de Senso, moine apostat, actuellement marié et curé de Darmsheim, en Wurtemberg*, Munich, 1709, in-8°. A la même époque il écrivit : *Vie, souffrances, mort et gloire de la grande et sainte martyre Anastasie, dont les reliques furent déposées, en l'an de grâce* 1035, *dans l'ancien couvent de Bénédictbeuern, et qui signalent encore leur présence par de constants miracles*, Munich, 1710, in-8°.

En 1712 son couvent l'envoya à Rome pour y suivre une affaire importante, longtemps en litige entre Freysing et Munich, et déférée finalement au Saint-Siége. Il y arriva le 24 octobre, et s'y acquitta si heureusement de sa mission que, dès 1713, l'affaire était résolue en faveur de son couvent. Son séjour à Rome fut plein d'intérêt pour lui et lui donna l'occasion de découvrir dans les bibliothèques de nombreux trésors scientifiques. En 1719 il reçut une invitation du prince-abbé de Kempten, Rupert, qui voulait le nommer son conseiller ecclésiastique et désirait le garder à ses côtés. Meichelbeck refusa le titre, de même que la mission que l'abbé de Fuld voulut lui confier, en 1720, d'écrire l'histoire de son couvent. En 1722 Jean-François, prince-évêque de Freysing, le nomma conseiller ecclésiastique et historiographe de sa cour; peu auparavant l'abbé de Kempten l'avait également nommé conseiller. Le prince-évêque avait le désir de voir le savant moine écrire l'histoire du diocèse de Freysing; il l'en avait prié dès 1709, et, comme on allait célébrer le dixième jubilé séculaire du diocèse, on attendait la publication de l'histoire projetée. En effet, au bout de deux ans parut le premier volume : *Historia Frisingensis. Tom. I. Prima quinque ab adventu S. Corbiniani, primi episcopi, sæcula, seu res ab anno Christi*

724 *usque ad a.* 1224 *Frisingæ gestas exhibens. Partes II*, Augustæ Vindelicorum, 1724. Il fit en même temps paraître en allemand : *Chronique ou Histoire abrégée de Freysing, de ses évêques, de leurs faits mémorables, de l'origine des couvents, collégiales et églises, tirée des meilleures sources*, Freysing, chez Immel, 1724, in-4°. A l'occasion de la fête séculaire, qui dura huit jours, il publia : *Descriptio solemnitatis jubilæi cathedralis Ecclesiæ Frisingensis*, in-fol., 1725. Tous ces travaux furent accueillis avec une grande faveur. En 1729 parut le deuxième volume de l'histoire de Freysing : *Historia Frisingensis. Tomus II. Posteriora quinque sæcula, seu res ab a. Chr.* 1227 *ad annum* 1724 *Frisingæ gestas exhibens. Pars I. Historica, in qua acta posteriorum XXXI antistitum Frisingensium, a Geroldo usque ad Joannem Franciscum, ordine LVI, continuata, etc.*, Aug. Vindel., 1729. *Pars II. Instrumentaria, in qua plus quam quadringenta instrumenta Pontificum, cardinalium, metropolitanorum, episcoporum, canonicorum, item imperatorum, regum, archiducum, ducum, etc., recensentur, etc., adjectis indicibus.* Ibid., 1729, in-fol.

Meichelbeck s'était créé un nom immortel en Allemagne par son Histoire de Freysing. Il fut engagé par la cour de Vienne à écrire l'histoire de la maison impériale ; mais il déclina cet honneur. Sa santé avait beaucoup souffert ; il commençait à sentir les suites fâcheuses de ses veilles prolongées, et pourtant il ne pouvait se résoudre à y renoncer.

En 1730 il acheva sa Chronique de Bénédictbeuern ; elle ne parut qu'après sa mort sous le titre de *Chronicon Benedicto-Buranum, opus posthumum, cur. Alphonso Haidenfeld*, 1753, in-fol. D'autres ouvrages manuscrits qu'il laissa ne furent pas imprimés, entre autres le catalogue mentionné plus haut, *Archivum Benedicto-Buranum*, t. IV ; *Annales almæ et exemptæ congregationis Benedictino-Bavaricæ ad annos* 34, in-fol. ; *Necrologium novum Benedicto-Buranum, ab anno* 1707 *usque ad ann.* 1730, in-fol. ; *Historia eremitorii Wahlnseensis*, in-4°.

Meichelbeck entretint, surtout dans ses dernières années, une correspondance littéraire très-étendue avec les savants catholiques et protestants de l'Europe. Il termina sa vie, toute consacrée à la science et à la piété, dans son couvent, le 2 avril 1734, à l'âge de soixante-cinq ans. Haidenfeld a publié une biographie de Meichelbeck et une liste de ses ouvrages, dans sa préface à l'édition de la Chronique de Bénédictbeuern, p. 50-68 (1).

Cf. Grunewald, *Parnass. Boic.*, t. VI ; Schrank, *Voyage en Bavière*, Munich, 1786, p. 112 ; Zapf, *Voyage littér.*, nouv. édit., t. I, p. 58 ; Meusel, *Lexique des Auteurs morts*, Leipz., 1809, t. IX, p. 19 ; Rotermund, *Lexique*, Brême, 1813, t. IV, p. 1203 ; *Nécro-*

(1) Un moine bénédictin du même nom, *Meinrad Meichelbeck*, de Reichenau, mérite d'être nommé ici. Il prit à tâche de faire recouvrer à son couvent son antique autonomie, qu'il avait perdue dès 1540 par son incorporation au diocèse de Constance. Meichelbeck, poursuivant ce projet, se rendit à Vienne et dans d'autres cours de l'empire ; il remit à l'empereur un écrit intitulé : *Gémissements et larmes du prieur et du couvent de Reichenau.* Mais durant son absence un coup fatal atteignit la fondation millénaire de S. Firmin. Le 30 mars 1757 les commissaires épiscopaux fermèrent le couvent, qui de fait fut aboli. Meichelbeck continua ses efforts, soumit la cause à la diète, écrivit plusieurs Mémoires ; les abbayes de Bénédictins de Bavière et de Souabe et surtout la congrégation de Saint-Maur lui fournirent de l'argent ; les rois de France et de Prusse le prirent sous leur protection ; mais il mourut sans avoir pu atteindre son but. Reichenau cessa d'exister avant la sécularisation. — Cf. Schœnhuth, *Chronique de Reichenau*, p. 347.

loge du couvent de Bénédict., 1734; Ziégelbauer, *Hist. lit. ord. S. Bened.*, t. III, p. 465; Bougine, *Manuel d'Histoire litt.*, t. IV, p. 477; Hirsching, *Lexique des Couvents et des Chapitres*, t. I, p. 338; id., *Manuel hist.-litt.*, t. V, P. 1, p. 182; Ladvocat, *Lexique portatif*, t. VI, p. 1322; Braun, *Hist. des Bénédictins d'Augsbourg*, t. IV, p. 647; Förtsch, *Catalogus professorum lycei Frisingensis*, in-4°, Monachii, 1797; Baader, *Lexique des Écrivains bavarois*, Augsbourg et Leipzig, 1824, 8 vol., t. I, P. 2, p. 20.

FLOSS.

MEIL. *Voyez* GRAND-PRÊTRE.

MEINHARD. *Voyez* LIVONIE.

MEINHOLD (JEAN-GUILLAUME), fils d'un pasteur protestant, naquit le 27 février 1797 à Netzelkow, dans l'île d'Usedom. Après avoir reçu sa première instruction de son père, il se rendit en 1813 à l'université de Greifswald pour y étudier la théologie. Kosegarten, qui était alors recteur de l'université, remarqua ses heureuses facultés et l'encouragea à étudier sérieusement la littérature classique. Après avoir honorablement subi ses examens de théologie, il devint d'abord précepteur privé, et enfin recteur d'Usedom et curé de Koserow. C'est alors seulement que commença sa carrière littéraire. En 1824 il publia des mélanges de poésie qui firent d'abord peu de sensation. Cependant il reçut une lettre d'encouragement de Jean-Paul, qui avait reconnu en lui le sentiment tragique. Göthe, dans ses œuvres posthumes (1), s'exprime en termes très-élogieux sur le jeune poëte.

Cependant Meinhold cherchait par un travail assidu à remplir les lacunes qu'il sentait dans ses études et notamment dans celles de théologie. Le rationalisme théologique qu'il avait d'abord embrassé ne put résister à ses recherches consciencieuses; en étudiant sérieusement, mais surtout au point de vue romantique et à la lumière de l'histoire, la vie des peuples, il saisit le fil conducteur du Christianisme positif, perdu dans le labyrinthe des erreurs contemporaines. Meinhold, voulant sincèrement la vérité, trouva ce qu'il cherchait et plus qu'il ne cherchait.

(1) T. XLVI, p. 376, sur la poésie individuelle.

Ses découvertes le rapprochèrent de l'Église catholique. La lutte qui s'éleva entre ses convictions naissantes et ses préjugés protestants fut longue et pénible. On peut considérer comme un résultat psychologique remarquable de cette lutte d'éléments contraires, se disputant son intelligence, son poëme épique intitulé : *Athanasia ou l'Apothéose de Frédéric-Guillaume III* (1). Cette œuvre eut un grand retentissement, et les feuilles publiques de l'époque dirent, en en rendant compte, qu'elle était, par l'élévation du style et la force de l'expression, comparable aux œuvres du Tasse et de Dante, quoique d'ailleurs d'une parfaite obscurité et de nulle valeur au point de vue théologique.

Meinhold, continuant ses travaux théologico-romantiques, publia *la Sorcière de Bernstein; Sidonie de Borck, ou la Sorcière du couvent de Marienfliess*, et ces deux romans philosophico-théologiques portèrent un coup inattendu à la critique moderne. Ces récits sous forme de chronique, écrits dans le style du dix-septième siècle, prouvèrent combien la critique moderne se fourvoie souvent, combien elle est facilement trompée par la forme, puisqu'elle prend, sans s'en douter, du nouveau pour de l'ancien, du vieux pour du neuf, des fables pour de l'histoire, de l'histoire pour des romans, et Meinhold appliquait avec un succès généralement reconnu cette dé-

(1) Magdebourg, 1844.

monstration à tout ce qu'on avait débité contre l'autorité de la Bible, que Strauss prétendait avoir définitivement rejetée du domaine de la vérité historique.

Au milieu de ces travaux littéraires de Meinhold, la lecture des Pères et celle de l'histoire de la réforme fortifièrent de plus en plus ses convictions catholiques. Le célèbre archevêque Ladislas Pyrker, avec lequel il était en correspondance littéraire et auquel il faisait part de ses doutes théologiques, fut, de son côté, un des agents les plus efficaces de la grâce à son égard. Lorsqu'en 1848 les conséquences dont la réforme menaçait le monde depuis trois cents ans devinrent une terrible réalité, les derniers préjugés du protestantisme s'évanouirent dans l'esprit de Meinhold au bruit de l'ébranlement général, et il déclara nettement et hardiment ses opinions catholiques. Il le fit, avec le courage qui le caractérisait, dans son écrit politique intitulé : *la Confusion des langues et des idées à Babel.* Il renonça à ses fonctions, à son riche bénéfice de la cure de Rehewinkel, en Poméranie, et se retira, avec une modique pension, à Charlottenbourg. Là il travailla avec une infatigable ardeur à son *Chevalier fidèle ou Sigismond Hager et la Réforme*, œuvre dans laquelle, donnant un corps aux doctrines opposées des deux confessions, il exposa les diverses phases de leur développement dans des scènes vivantes et dramatiques. C'était une apologie pratique du Catholicisme, par laquelle il espérait pouvoir, pour sa part, contribuer à la conversion de ses frères protestants et les ramener au giron de l'Église. Cette œuvre devait lui assurer à lui-même une position, en même temps qu'il allait embrasser publiquement le Catholicisme; mais Dieu, qui en avait disposé autrement, le rappela inopinément à lui. Meinhold mourut d'une attaque d'apoplexie foudroyante, le 30 novembre 1851. Son livre de *Sigismond Hager* était son œuvre de prédilection; il l'avait commencé par la prière, le continua jusqu'à sa mort en priant, et se prépara ainsi, tout en travaillant, au coup qui l'enleva sans le surprendre. La première partie et l'esquisse de la seconde parurent, après sa mort, chez Pustet, à Ratisbonne. Wéber, de Leipzig, avait déjà publié antérieurement une édition complète de ses œuvres.

MEINWERK, évêque de Paderborn de 1009 à 1036, était parent de la maison impériale de Saxe. Son père se nommait Imed; sa mère, Athéla. Il avait un frère, nommé Thiédéric, et deux sœurs, Glismod et Azéla; celle-ci entra dans le couvent de Saint-Vit, à Elten, tandis que Glismod épousa un noble Bavarois. Thiédéric devait hériter des dignités de son père, et Meinwerk, destiné à l'état ecclésiastique, fut conduit par ses parents au couvent de Saint-Étienne, à Halberstadt. Après y avoir reçu sa première éducation, il continua ses études dans l'école de la cathédrale d'Hildesheim, où il eut pour condisciple le futur empereur Henri II. Meinwerk, en sortant des écoles, fut nommé chanoine d'Halberstadt. Recommandé à la fois par sa haute naissance, par ses liens avec la famille impériale et par l'agrément de ses manières, Meinwerk devint aumônier de l'empereur, peu de temps après l'élévation d'Othon III au trône. Le successeur d'Othon, Henri II, se souvint de son camarade d'enfance et lui resta toujours attaché. Rathérius, le neuvième évêque de Paderborn, étant mort en 1009, les députés de cette ville vinrent à Goslar supplier l'empereur de leur donner un prélat digne du siége vacant. L'empereur tint conseil avec les évêques et les grands qui l'entouraient, et ses regards s'arrêtèrent sur Meinwerk. Celui-ci résista d'abord et

finit par se résigner à accepter le pauvre siége de la ville de Paderborn, qui avait été incendiée en l'an 1000. Willigis, archevêque de Mayence, le sacra à Goslar, et les habitants de Paderborn l'accueillirent avec joie. Le nouvel évêque s'occupa d'abord de la reconstruction de sa cathédrale, puis il se mit à visiter son diocèse pour se tenir au courant de tous les abus; il alla même jusqu'à se déguiser en marchand, pour atteindre plus sûrement son but. Il consacra, pendant deux ans, toutes ses forces aux intérêts de son diocèse. En 1011 il fut nommé conseiller de l'empire et obligé de s'occuper des affaires publiques. Il assista aux conciles et aux diètes, et accompagna l'empereur Henri II (1) dans son voyage à Rome (1013). Meinwerk obtint de grands domaines pour son église avant et après ce voyage. Le Pape Benoît VIII, qui avait couronné l'empereur, fit cadeau à l'évêque de Paderborn de précieuses reliques pour son église, et ratifia solennellement toutes les donations et tous les priviléges accordés à son diocèse. L'acte authentique s'en trouve dans les Bollandistes (2). A son retour Meinwerk visita, avec l'empereur, le couvent de Cluny (3). Il demanda et obtint treize moines, qu'il emmena avec lui à Paderborn, et qu'il installa dans un couvent fondé pour eux. Ce furent les commencements du couvent d'Abdinghoffen, qui ne fut d'abord qu'une chapelle bâtie à l'ouest de Paderborn, en l'honneur de S. Benoît (1016), et dont le frère Sigehard devint l'abbé. Meinwerk acheva et consacra la nouvelle cathédrale, près de laquelle il bâtit aussi la demeure de l'évêque. En 1017 il visita l'abbaye de Corbie (4), dans laquelle la discipline

(1) *Voy.* Henri II.
(2) T. I, juin, p. 520.
(3) *Voy.* Cluny.
(4) *Voy.* Corbie.

était déchue; mais il fut indignement repoussé par les moines. Il s'en plaignit à l'empereur; Wahl, abbé du monastère, fut destitué, et Druthmar fut mis à sa place. — Vers 1018 Athéla, mère de Meinwerk, affligea profondément l'évêque par un crime affreux. Après la mort du comte Imed elle avait épousé le comte Balderich; poussée par son second mari, elle s'oublia jusqu'à faire périr son propre fils Thiédéric, dans la burg d'Uplag, près d'Elten. Elle fut condamnée à mort par l'empereur, qui toutefois lui fit grâce, à la demande de Meinwerk. Elle mourut pauvre et délaissée à Cologne, et le repos ne fut pas même accordé à sa dépouille. Meinwerk cependant, continuant ses travaux, construisait à Paderborn une chapelle en l'honneur de S. Alexis, à la suite d'un vœu qu'il avait fait à Rome, où il avait été, ainsi que ses gens, épargné par la peste; la chapelle devait jouir du droit d'asile. Il consacra l'église d'Herford, entoura la ville de nouvelles murailles, favorisa les progrès des sciences, et toutes les branches des connaissances humaines furent enseignées dans l'école de Paderborn. Il en sortit des hommes célèbres, tels que Altmann, le saint évêque de Passau, Anno de Cologne et Frédéric de Munster. L'empereur Henri II s'arrêta souvent chez son ami l'évêque de Paderborn. On lit dans la *Chronique de Dithmar:* « Durant le dernier Carême le roi vint à Werl et y fut longtemps malade. Il guérit, grâce aux prières et aux larmes de son peuple, et célébra dignement la fête de Pâques à Paderborn, chez Meinwerk, son intime ami. Il y passa également les fêtes de Noël, en 1014 et en 1016 (1). » En 1017 l'empereur se dirigea vers l'est, dit Dithmar, et manda l'impératrice auprès de lui, en un endroit nommé Patherbrunnen. De là

(1) *Chron. Hildesh.*, *inter Script. Hist. Franc.*, t. III.

tous deux se rendirent à Magdebourg, où l'empereur donna, par un acte authentique, de nouveaux domaines à Meinwerk. En 1018 Henri célébra la fête de Noël à Patherbrunnen (1). En 1021 il fit don à l'évêque et à son église du comté de Dodico, comprenant Hessiga, Netga, Nitherga. En 1023 l'empereur, se trouvant de nouveau à Paderborn, fit cadeau à l'église de ses domaines d'Erwète, en Westphalie, de Steini et de Hardinghausen (2).

L'évêque de Paderborn jouit de la même faveur auprès de Conrad II (3), successeur d'Henri II, et en obtint également de grands domaines pour lui et son église. Lorsque Conrad se rendit à Rome, en 1026, Meinwerk fit partie de sa suite. Avant son départ, en 1025, l'empereur avait assisté à Paderborn à la messe de la Chandeleur. En 1030 il fêta Noël à Patherbrunnen; Aribo, archevêque de Mayence, y prêcha.

En 1031 ce fut encore à Paderborn que l'empereur Conrad passa les fêtes de Noël. Peu auparavant le couvent d'Abdinghoffen avait été terminé et consacré. Meinwerk avait reçu de Wolfgang, patriarche d'Aquilée, le corps de S. Félix, qu'il déposa avec pompe au pied du maître-autel du couvent, après qu'un miracle eut constaté l'authenticité de ces saintes reliques. Humbert, archevêque de Magdebourg, les évêques Godehard, d'Hildesheim, Sibert, de Minden, Sigfried, de Munster, et quatre autres prélats assistèrent à cette inauguration. Le jour de la Toussaint, 1031, le couvent fut consacré sous l'invocation de la Mère de Dieu et dédié aux saints Apôtres Pierre et Paul et à tous les saints, et Meinwerk le pourvut de domaines considérables. Plus tard, l'empereur, sur la prière que lui en fit l'évêque, ratifia toutes les donations faites au couvent, dans lequel Meinwerk voulut être enterré. Mais son heure n'était pas venue encore. Il envoya l'abbé Wino à Jérusalem pour prendre les dimensions de l'église du Saint-Sépulcre. Il fit ensuite bâtir en dehors de la ville une église, pour le service de laquelle il nomma des chanoines. En 1036 il fit la dédicace de cette église collégiale, qu'il dota richement, en présence de Bardon, archevêque de Mayence, d'Hériman, de Cologne, et de Bruno, évêque de Würzbourg. A peine Meinwerk eut-il achevé cette œuvre que, le jeudi avant l'Ascension, il se sentit faible et prévit que le jour de sa mort approchait.

(1) *Chron. Hild.*
(2) Cf. *Vita Meinw.*, c. 13.
(3) *Voy.* CONRAD II.

La veille de la Pentecôte il reçut le saint Viatique, et il mourut quelques heures après, élevant ses yeux et ses mains vers le ciel et recommandant son âme à Dieu. A la même heure mourut inopinément, au milieu d'une conversation, le moine Boson, de Corbie, que Meinwerk avait cité au tribunal suprême. S. Godehard de Hildesheim fut averti par une révélation de la mort de Meinwerk, qu'il recommanda vivement à Dieu.

En 1376 Meinwerk fut canonisé.

Cf. *Monumenta Paderbornensia*, 1772; Stolberg, *Hist. de la religion de Jésus-Christ*, t. XXXIII, p. 478; *Acta Sanct.*, junii t. I, pag. 507-553; Pertz, *Script.*, t. III.

GAMS.

MEIOSIS. *Voyez* HYPERBOLE.

MEISSEN (DIOCÈSE DE). Les plus anciens habitants de la marche de Meissen furent des Dalmates et des Serbes ou Sorabes. L'empereur Henri I[er] (1) utilisa le temps de repos que lui laissèrent les Hongrois (de 924 à 933) pour soumettre les peuples slaves, les Obotrites, les Wiltses, les Dalmates, les Bohêmes, etc. Il attaqua Grona, capi-

(1) *Voy.* HENRI I[er].

tale des Dalmates, et la prit en vingt jours; il en fit « une ville capable de résister aux Slaves et d'arrêter les invasions des Hongrois (1). » Puis il défricha une montagne située le long de l'Elbe et très-boisée, et il y fonda une ville à laquelle il donna le nom d'une petite rivière qui passait au nord (Misni, *Misnia*, *Meissen*), et qu'il fortifia suivant la coutume du temps. L'année suivante (929) Henri Ier, partant du pays des Serbes et des Dalmates, marcha contre les Bohêmes et vainquit leur prince Wenceslas. Il fit en général promettre aux Slaves vaincus qu'ils embrasseraient le Christianisme; mais leur conversion ne fit pas, à ce qu'il semble, de grands progrès sous son règne. Nous ne trouvons nulle part la preuve certaine qu'il ait fondé, dans le pays qu'il soumit par les armes, des évêchés, des églises, des couvents; on voit tout au plus qu'il eut cette intention, que sa mort prématurée l'empêcha de réaliser. En 932 Henri entreprit une nouvelle expédition contre les Miltsiens et les habitants de la Lusace. Il passa l'Elbe, en partant de la forteresse de Meissen, soumit les Miltsiens, pénétra dans la Lusace, presque devant la forteresse de Liubusua (Lébusa, Lébus, entre Dahme et Schlieben). Les Lusaciens devinrent tributaires de l'empire. Il n'est plus question de guerre entre les Allemands et les Lusaciens jusqu'à l'année 949, année où le territoire de Lusici fut attribué au diocèse du nouvel évêque de Brandebourg (2).

Ce fut le fils d'Henri, Othon Ier, qui prit les mesures nécessaires pour christianiser sérieusement les Slaves situés entre l'Oder et l'Elbe, mesures qui non-seulement unirent ces contrées à l'Église, mais les incorporèrent à l'empire germanique. Ce fut surtout l'Église qui civilisa et germanisa les peuples slaves. Les diocèses de Havelberg (1) et de Brandebourg (2) furent fondés les premiers (946 et 949) et subordonnés à l'archevêché de Mayence. Othon choisit comme siége de ces diocèses les deux plus grandes forteresses de l'Elbe centrale, dans la proximité de ce fleuve, d'abord parce que c'étaient des forteresses, dans lesquelles il était plus facile de protéger les églises et le clergé, et ensuite parce que, dans le cas d'un soulèvement des Slaves, les ecclésiastiques pouvaient aisément se réfugier sur la rive gauche de l'Elbe. Les deux diocèses s'étendaient jusqu'à l'Oder, qui pouvait être considéré alors comme la limite de l'empire. Le diocèse de l'évêché de Havelberg comprenait douze districts. A l'est la Peene en formait la limite depuis sa source jusqu'à son embouchure dans la mer; à l'ouest c'était l'Elde, depuis sa source jusqu'à son confluent dans l'Elbe; au nord c'était la mer Rugienne (Baltique); au sud enfin la Stremme. La configuration du diocèse était donc plus longue que large. L'évêché fut richement doté en dîmes et en domaines.

Le diocèse de Brandebourg (949) s'étendait sur dix districts, dont deux avaient été pris à celui de Havelberg, l'un touchant à l'Elbe, l'autre à l'Oder; à l'ouest il confinait au diocèse de Havelberg; au sud les frontières étaient vagues, le district de Lusici (Basse-Lusace) n'étant pas nettement déterminé.

Nous ignorons jusqu'où l'influence du Christianisme, partie de Brandebourg, s'étendit dans la marche de Meissen. En 966 Othon obtint du Pape Jean XIII un acte en vertu duquel le souverain Pontife érigeait l'église de Magdebourg (3) en métropole des pays sla-

(1) Dithm., *Chron.*
(2) *Voy.* BRANDEBOURG.

(1) *Voy.* HAVELBERG.
(2) *Voy.* BRANDEBOURG.
(3) *Voy.* MAGDEBOURG.

ves, lui subordonnait les évêques de Brandebourg et de Havelberg, et lui concédait le droit d'ériger des siéges épiscopaux dans certaines localités, telles que Mersebourg, Zeitz et Meissen. L'empereur créa, en effet, les deux nouveaux évêchés de Mersebourg (1) et de Zeitz, sépara du diocèse de Brandebourg le district de Lusici, et fonda pour les Miltsiens, les Lusaciens et leurs voisins slaves, en deçà du Bober, un évêché spécial, dont il établit le siége à Meissen. Les frontières de ce diocèse s'avançaient plus que celles des autres évêchés dans les provinces slaves. Elles s'étendirent des sources de l'Oder à celles de l'Elbe; de là, à l'ouest, jusqu'au point où la Bohême et le district de Visani, situé aux bords de l'Elbe, se confondent; puis, au delà de l'Elbe, jusqu'aux sources de la Mulde, le long de la Mulde jusqu'à son embouchure dans l'Elbe, en remontant l'Elbe jusqu'au district de Visizi, et de là, embrassant les districts de Lusici et de Selpoli, jusqu'à la forteresse de Sulpizi et jusqu'à l'Oder, remontant ensuite ce dernier fleuve jusqu'à sa source. On voit par là jusqu'où, vers l'orient, s'étendait l'empire d'Othon. Ce qui est remarquable, c'est que nul domaine particulier ne fut attribué à cet évêché. En revanche il fut statué que tous ceux qui demeureraient dans les limites précitées acquitteraient envers l'Église de Meissen la dîme de tous les fruits de la terre, de tout le bétail, de l'argent, des vêtements, de tout ce qui est utile aux hommes. Ce fut vers la fin de 968 qu'eut lieu l'installation solennelle de l'évêque à Magdebourg, en même temps que les nouveaux évêques nommés de Mersebourg, Zeitz et Meissen, furent consacrés.

1. Burkard (2) fut le premier évêque de Meissen. Il mourut, dit la Chronique, dès 972, à la suite d'une chute de cheval.

2. La même année il eut pour successeur Volcold (Volcrad?). Gisiler de Mersebourg s'étant poussé, à force d'intrigues, sur le siége de Magdebourg, ce diocèse fut divisé en trois parties, dont l'une fut attribuée à Zeitz, l'autre à Meissen, Gisiler ayant conservé pour lui les neuf villes les plus importantes. Dithmar de Mersebourg (1) déplore cette perte, à la suite de laquelle l'évêché de Meissen gagna la partie de Mersebourg qui est située à l'est dans le district de Chutizi, et qui est enfermée entre le Chemnitz et l'Elbe, avec Wiesenbourg et Lostau, dans le voisinage de la Mulde. Ceci arriva en 981. Trois ans après, Volcold fut chassé de son siége par les Bohêmes. Il fut amicalement accueilli par Villigis, de Mayence, et obtint, comme il le désirait, Erfurt pour résidence provisoire, jusqu'au moment où, Boleslas de Bohême quittant Meissen, il put remonter sur son siége (984). L'empereur Othon III fit, durant l'administration de cet évêque, de riches donations, situées sur l'Elbe, à l'évêché de Meissen (989).

D'après Dithmar Volcold fut pendant vingt-trois ans évêque de Meissen († 994).

3. Il eut pour successeur le noble et savant Ido (ou Égédus, Eid ou Eicus), dont Dithmar dit: « Eid, un de nos religieux, homme juste, d'une grande simplicité de cœur, fut, à la demande de l'archevêque Gisiler, élu évêque. Nous aurons, en son temps, à raconter de lui et de ses remarquables qualités bien des choses qui pourront servir à notre édification (2). » Il s'efforça de répandre l'Évangile parmi les Slaves de l'autre côté de l'Elbe.

L'empereur Othon III, peu après son élévation au trône, allant en Pologne, passa par Meissen, où il fut reçu avec

(1) *Voy.* MERSEBOURG.
(2) *Voy.* BURKARD.

(1) L. III, 9.
(2) *Chr.*, l. IV, 5, dans Pertz.

tous les honneurs imaginables par l'évêque Eid et le margrave Ékihard. Dans la même année (995) Othon de Havelberg fit à l'Église de Meissen une importante donation des biens du comte Ésico. Lorsqu'en 1005 Henri II rétablit l'Église de Mersebourg, Eid dut restituer la portion du diocèse qui était échue à son prédécesseur et qui avait précédemment appartenu à Mersebourg. Mais il n'en fut rien, à en juger par les plaintes de Dithmar, qui dit : « Quoique j'eusse réclamé souvent auprès de mon empereur la portion que l'Église de Meissen avait enlevée à mon diocèse et qu'on avait formellement promis de me rendre, j'attendis en vain, et mes espérances furent complétement trompées (1). »

En 1012 l'évêque Eid sacra Waltherdus, le quatrième archevêque de Magdebourg, qu'il ne quitta pas jusqu'au moment où, deux mois après son sacre, il mourut. Eid ordonna de même le nouvel archevêque Géro.

En 1013 l'empereur Henri, à la prière d'Eid, fit à l'évêché de Meissen, cruellement ravagé par les Slaves, donation de six domaines, dont quatre en Thaleminci, le cinquième en Gudici, le sixième en Niseni. Parmi ces domaines se trouvaient, suivant Emser, les châteaux de Bresnitz et de Gédau. Mais le diocèse fut bientôt réduit à de tristes extrémités par la guerre qui s'éleva entre Boleslas de Pologne et les Allemands. Géro, margrave de la Lusace, perdit la vie par surprise (1015). L'empereur envoya l'évêque Eid, en qualité de négociateur, aux Polonais, leur demander une sépulture honorable pour ceux qui avaient succombé et réclamer le corps du margrave Géro. Eid obtint de Boleslas ce qu'il désirait; il rapporta le corps de Géro à Meissen.

Bientôt après, Meissen fut assiégé par Miséco, fils de Boleslas; la ville basse fut abîmée, tandis que les Allemands, commandés par le comte Hermann, défendirent assez longtemps la forteresse pour qu'on pût venir à leur secours. Après ces événements Eid, qui était revenu de Pologne comblé de présents, tomba malade et mourut dans la ville de Libzi (Leipzig). Son corps fut porté à Meissen. Il est dit à sa louange : « On le croyait souvent mort, et, en effet, il avait peine à revenir à la vie, tant il exténuait son corps par le jeûne et la fatigue, allant toujours nu-pieds plutôt que de monter à cheval. Les larmes avaient presque épuisé ses yeux. » Après un laborieux et pénible épiscopat de plus de vingt-trois ans, il prédit sa mort et demanda à n'être pas inhumé à Meissen ; mais le comte Hermann, qui espérait que l'intercession du saint protégerait le maître de Meissen contre l'ennemi, le garda dans cette ville. Plus tard, après 1056, la dépouille d'Eid fut, comme il l'avait désiré, transférée à Colditz (1).

4. En 1015 l'empereur Henri II nomma évêque de Meissen Eilward (Agilwardus), antérieurement chapelain du margrave de la Lusace. Géro, de Magdebourg, le sacra à Mersebourg. Ses vertus et surtout sa modération le firent regretter. Il mourut en 1023.

5. Huprecht (Wipert), homme d'un grand zèle, fut le 5e évêque de Meissen.

6. Au bout d'un an il eut pour successeur Théodoric Ier (1024). Nous n'avons pas de renseignements certains sur sa vie et sa mort. Fabricius place celle-ci en 1045.

7. Meinward est cité par quelques chroniqueurs comme le 9e évêque de Meissen ; d'après Calles il fut le 7e et administra le diocèse de 1046 à 1051.

8. Il eut pour successeur Réginher ou Reinher ; celui-ci bâtit sur la

(1) *Chr.*, VII, 37.

(1) Dithm., *Chr.*, VII, 18.

colline occidentale de Meissen un couvent en l'honneur de Ste Afre. Cette colline, nommée *mons Afranus*, était unie par un pont immense à la colline sur laquelle s'élevait la cathédrale. Le couvent de Sainte-Afre était occupé par des chanoines réguliers de Saint-Augustin. L'impératrice Agnès fit, en 1054, don à l'Église de Meissen de cinquante arpents de terre qu'elle possédait dans le territoire de Deleminc, dans le margraviat d'Othon. Réginher mourut en 1066.

9. Il fut remplacé par Craft, prieur de Goslar, qui mourut aussi la même année d'une manière déplorable et laissa la triste réputation d'avoir trop aimé l'argent.

10. Le 10e évêque de Meissen fut S. Benno (1066-1106) (1). Ce fut le plus célèbre des évêques de ce diocèse.

11. Le 11e fut l'ardent Herwig. La guerre se ralluma sous son épiscopat entre les Slaves et les Allemands. Dans un synode des suffragants de Magdebourg, auquel assistait Herwig, on fit un appel à une croisade contre les Saxons. Herwig fut le fondateur de l'église collégiale de Wurtzen.

12. Il mourut en 1118 et eut pour successeur Grambert (Gramber), qui mourut en 1125.

13. Godebold lui succéda. Celui-ci présida, en 1130, un synode diocésain. Conrad, margrave de Meissen, fit, à cette occasion, une donation aux chanoines de la cathédrale. En 1131 le Pape Innocent II confirma, à la demande de Godebold, l'Église de Meissen dans ses possessions et ses biens. Lorsque S. Norbert, archevêque de Magdebourg et ami de Godebold, mourut, en 1134, Godebold assista à ses funérailles avec les évêques Anselme de Havelberg et Ludolph de Brandebourg. Godebold mourut en 1140.

14. Reinward n'administra que peu d'années († 1146).

(1) *Voy.* Benno.

15. Après lui le siége de Meissen fut occupé par Berthold, dont on ne sait que le nom.

16. On ne rapporte pas grand'chose non plus de son courageux successeur, Albert, qui mourut vers 1150.

17. Bruno Ier ne gouverna l'Église de Meissen que jusqu'en 1154.

18. Après lui l'empereur Frédéric Ier nomma l'abbé Gérung, dont l'administration est un peu plus connue. Sous son épiscopat Conrad, margrave de Meissen, entra comme moine au couvent de Lauterberg, dans lequel il mourut au bout de quelques mois. Gérung assista à la réunion des princes temporels et ecclésiastiques qui eut lieu en 1160 à Erfurt. En 1165 l'empereur lui fit donation du domaine de Prézez, dans le district de Milzama, pour le dédommager des pertes que Wladislas de Bohême avait causées à son Église. Gérung y rapporta les reliques de S. Donat (la cathédrale de Meissen était sous le vocable de S. Jean l'Apôtre et de S. Donat), ainsi que d'autres objets précieux et une collection de livres. Gérung mourut dans le couvent de Lauterberg, pour lequel il avait eu une prédilection toute particulière et auquel il avait fait de riches cadeaux. Il fut enseveli à Meissen (1170).

19. Martin fut un des hommes savants de son époque. C'est à cette époque que remonte la fondation du couvent des Cisterciens d'Alt-Zelle, sur la Mulde, auquel le margrave de Meissen, Othon, avait fait don de huit cents *mansi* ou vassaux, donation que l'empereur Frédéric Ier ratifia en 1166. Martin consacra quatre chapelles de la nouvelle église. Il assista, ainsi que l'archevêque de Magdebourg et les évêques Udo, de Zeitz, Sifrid, de Brandebourg, et trois cents autres évêques, au troisième concile de Latran de 1179, tenu sous le Pape Alexandre III. A son retour, Martin déploya une grande ac-

tivité dans les affaires ecclésiastiques et civiles. Ce fut à cette époque que le margrave de la Lusace, Ditherich, aidé de son frère, Othon de Meissen, érigea un couvent de Cisterciens à Dobriluch, sur l'Elster, dans la Lusace. En 1188 se tint à Mayence une grande diète de l'empire, et l'on y résolut la fameuse croisade à la suite de la conquête de Jérusalem par Saladin. Martin non-seulement assista à cette diète, mais il se détermina à accompagner l'empereur en Terre-Sainte ; il y mourut en 1190.

20. Il eut pour successeur Ditherich II, qui fonda une école dans le couvent de Ste Afre. Il mourut en 1207. La même année, dit Fabricius, « la foudre tomba sur la cathédrale de Meissen ; elle s'abattit également sur la cathédrale de Magdebourg et l'incendia. » On sait en effet qu'en 1207 l'antique dôme de Magdebourg fut incendié un vendredi saint. Mais Fabricius est seul à dire que l'incendie fut causé par la foudre. Ainsi Albert Krantz dit (1) : « Le vendredi saint éclata, on ne sait comment, un terrible incendie, qui consuma l'église avec sa tour et fit tomber les pesantes cloches. »

21. Ditherich eut pour successeur Bruno II, qui fonda l'Église de Bautzen, si florissante plus tard. Il acquit au compte du diocèse la forteresse de Stolpen.

Bruno fut pendant un certain temps retenu prisonnier par les comtes de Mildenstein, à propos de quelques contestations survenues entre eux ; Louis, landgrave de Thuringe, les obligea à le relâcher et à lui rendre humblement satisfaction. A dater de ce moment Bruno administra son diocèse en paix. En 1222 la ville de Meissen fut incendiée, la veille de la Saint-Barthélemy. Bruno mourut après un épiscopat de vingt et un ans; il avait enrichi son diocèse et en avait étendu les limites.

(1) *Metropolis*, l. VII, c. 35.

22. Son successeur, Henri, obtint en 1232 de l'empereur Frédéric II un privilége en vertu duquel tous les métaux précieux ou vulgaires extraits des domaines de l'Église de Meissen ou trouvés dans les rivières traversant les mêmes domaines appartiendraient à l'Église; en même temps Henri, que Frédéric nomme prince, obtint le droit de battre monnaie. Henri augmenta en outre les propriétés de son Église par diverses acquisitions et de nombreuses donations. En 1234 Cunégonde, reine de Hongrie, fonda le couvent de religieuses cisterciennes de Marienthal (1), dans la haute Lusace, entre les villes de Görlitz et de Zittau, sur la Neisse; ce couvent existe encore. Vers ce temps (1236) furent aussi posées les bases d'un couvent de Dominicains à Freiberg, dans la Saxe actuelle. Le premier prieur fut Henri, célèbre par sa sainteté, qui exerça, dit-on, son pouvoir jusque sur les oiseaux et les animaux sauvages, qui lui obéissaient.

23. Henri († 1240) eut pour successeur Conrad Ier. Peu après son élection il consacra, à Leipzig, le couvent des Dominicains de Saint-Paul commencé en 1229, et dont la dédicace fut faite en présence de l'archevêque Wilibrand, de Magdebourg, des évêques Rodolphe, de Mersebourg, Engelhard, de Naumbourg, et Conrad, de Meissen. Le couvent fut fertile en hommes savants et pieux.

En 1245 Conrad fit la dédicace de l'église des Frères minimes de Saint-François, sous l'invocation de la Ste Vierge, à Görlitz. Wenceslas de Bohême et sa femme Cunégonde firent de grandes donations à Conrad pour son Église. Le Pape Innocent IV accorda en 1248 à la cathédrale de Meissen des indulgences en faveur de ceux qui la visiteraient aux fêtes de S. Jean, l'Apôtre, et du martyr S. Donat. Le même Pape engagea Conrad à réconcilier le

(1) *Voy.* Lusace.

roi de Bohême, Venceslas, et son fils, Ottokar II, qui plus tard fut défait à la bataille de Marchfeld par Rodolphe de Habsbourg, lui ordonnant, dans le cas où il ne réussirait pas, d'excommunier Ottokar et ses partisans.

Pendant que le cardinal Hugue, légat du Saint-Siége, se trouvait à Hildesheim, on lui fit connaître, entre autres plaintes, que les chanoines de Meissen étaient négligents dans leurs fonctions et ne résidaient pas dans la ville épiscopale; Hugue écrivit en 1252 à l'évêque Conrad, en l'engageant à rétablir l'ordre parmi ses chanoines. La même année vit, grâce à l'intervention des évêques de Magdebourg, de Mersebourg et de Naumbourg, la fin des longues contestations qui s'étaient agitées entre le margrave Henri et l'évêque Conrad au sujet des dîmes de la Lusace et de diverses possessions dans Wurtzen. En 1254 les chanoines de Meissen obtinrent du Pape Innocent le privilége de ne recevoir dans leur chapitre que ceux qui en auraient l'autorisation du Pape lui-même. En 1255 le couvent des religieuses cisterciennes de Nimptsch, près de Grimma, sur la Mulde (de triste mémoire au temps de la réforme), obtint le droit de patronage sur quelques paroisses.

24. Conrad († 1258) eut pour successeur Albert II. Il débarrassa le diocèse d'une troupe de Flagellants (1) qui parcouraient la province. En 1264 le célèbre couvent de religieuses cisterciennes de Marienstern fut fondé près de Camentz. Les deux couvents de Marienthal et de Marienstern, dans la haute Lusace (2), se maintinrent à travers les révolutions jusqu'à nos jours, tandis qu'autour d'eux il n'y avait que ruines, schismes ou apostasies.

25. Le couvent de Marienstern dut son origine à trois frères, seigneurs de Camentz, Witigo, Burchard et Bernhard, dont le premier et le dernier devinrent successivement évêques de Meissen. L'acte d'approbation fut signé à Köpnik, en avril 1264, par les margraves de Brandebourg Jean et Othon, alors seigneurs de la Lusace. Albert mourut en 1266. Witigo I[er], seigneur de Camentz, mourut après lui. En 1272, année qui fut favorable aux priviléges de l'Église de Meissen, il y eut à Bautzen une réunion entre les margraves de Brandebourg et l'évêque Witigo, au sujet des différends élevés sur la possession des biens de l'Église. La discussion se termina en faveur de l'évêque.

En 1286 les évêques Henri, de Mersebourg, Bruno, de Naumbourg, et Witigo, de Meissen, se réunirent à Naumbourg et publièrent de sévères sentences contre ceux qui attaquaient le clergé. Witigo acheta la ville et la forteresse de Pirna; mais il céda la ville de Dresde en fief au margrave Frédéric. Witigo mourut après une administration de vingt-sept ans, en 1293.

26. Son frère, Bernhard, lui succéda. Sous son épiscopat l'empereur Adolphe de Nassau traversa victorieusement la Thuringe et le margraviat de Meissen. L'empereur passa deux ans à conquérir ces provinces, et vers la fin de 1294 il envahit avec des forces considérables la province de Meissen. La ville elle-même dut se rendre; l'empereur conquit en outre douze places fortes. L'évêque Bernhard revendit la forteresse de Pirna à Venceslas, roi de Bohême, et le chapitre de Meissen s'en plaignit à Rome.

En 1299 l'empereur Albert ratifia la possession de Pirna entre les mains de Venceslas. Ces pertes appauvrirent singulièrement l'Église de Meissen. Bernhard mourut en 1299, après avoir administré le diocèse pendant six années de troubles, et il fut enseveli dans le

(1) *Voy.* Flagellants.
(2) *Voy.* Lusace.

couvent de Mariastern, dont il était le principal fondateur; car c'était lui qui, pour marquer sa gratitude envers le Ciel d'avoir été sauvé miraculeusement d'un péril mortel, avait désigné le lieu où devait s'élever la fondation à laquelle s'associa son frère, et lui assigna son nom de *Mariastern* (1), Marie lui ayant apparu comme une étoile au milieu des ténèbres qui l'enveloppaient.

27. Albert, son successeur, céda de nouveau Dresde, et de plus Radiberch, Donyn et la forêt de Fridwald, en fief héréditaire à Venceslas, roi de Bohême.

En 1308 Frédéric, landgrave de Thuringe, comte de Meissen et de la Marche orientale, confirma tous les priviléges de l'Église de Meissen.

En 1311 on établit une convention relative à la distribution des revenus annuels à faire aux chanoines. On arrêta un double partage : huit grandes parts furent attribuées aux six chanoines, à deux vicaires et à l'hôpital; huit parts moindres à deux vicaires de l'évêque et à l'hôpital. Albert, dit-on, mourut en 1312.

28. Witigo II fut évêque de Meissen après lui. Sous son administration le culte de Ste Anne, mère de la sainte Vierge, se répandit dans le diocèse, et en général dans tout le nord de l'Allemagne. Les évêques de Magdebourg, Havelberg, Brandebourg et Meissen, accordèrent une indulgence de quarante jours à ceux qui prieraient avec dévotion devant l'autel de Ste Anne.

En 1319 la ville de Dresde fut vendue au margrave Frédéric. A dater de cette époque Dresde devint la capitale du margraviat de Meissen; la ville prit de l'importance et sa population augmenta considérablement. Witigo mourut en 1343. Il s'efforça de relever son diocèse ruiné par la guerre et en augmenta le ressort. Il acheta la ville de Nossen, sur la Mulde, et Liébenthal, sur l'Elbe. Il restaura le fort de Mügeln et racheta la forteresse de Pirna.

29. Jean Ier d'Isenberg lui succéda. En 1349 les Juifs du pays de Meissen furent égorgés et le margrave Frédéric mourut.

Il eut pour successeur son fils, du même nom. Jean gouverna le diocèse jusqu'en 1370.

30. Sa place fut occupée après lui par Conrad II. La mort l'empêcha de réaliser de salutaires projets qu'il avait en vue.

31. Jean II de Genzenstein, son successeur, fut recommandable par son savoir et sa sainteté. En 1379 il fut élevé sur le siége archiépiscopal de Prague, auquel il renonça en 1396. Il se retira à Rome, où le Pape Boniface IX le nomma patriarche d'Alexandrie; il mourut avec ce titre, à Rome, en 1400.

32. Nicolas de Meissen, de l'ordre des Frères prêcheurs, fut le 32e évêque; il vivait encore en 1391.

33. Jean III de Kittelitz (en 1400) transféra, vu son âge et avec l'agrément de son chapitre, le siége à son parent

34. Thymo de Colditz. En 1402 le Pape Boniface IX, à la demande de Guillaume, margrave de Meissen, enleva le diocèse de Meissen à la subordination métropolitaine de Magdebourg et le plaça sous la juridiction immédiate du Saint-Siége. En 1409 l'évêque Thymo se rendit au concile de Pise comme ambassadeur de Venceslas, roi de Bohême. Il mourut bientôt après.

35. Le successeur de Rodolphe de Plaunitz fut Jean IV Hoffmann (36e), qui avait été professeur à Prague et à Leipzig; c'est sous son administration que commencèrent les dévastations des Hussites (1). En 1435 la moitié de la ville de Meissen fut incendiée; en

(1) *Maria-Stern* (étoile de Marie).

(1) *Voy.* Hussites.

1447 toute la ville fut consumée par les flammes, sauf le château et la cathédrale. Jean savant théologien, qui était l'auteur de quelques écrits, vécut jusqu'en 1451.

37. Gaspard de Schönberg, qui avait été doyen de Meissen, fut élu après lui, et le chapitre demanda la confirmation de l'élection à Rome. L'année 1452 fut heureuse pour l'Église de Meissen, par suite de la présence de Jean Capistran (1). Il prêchait du toit d'une maison située sur le marché, en face de l'hôtel de ville. Le peuple ému jeta au feu les jeux de cartes, les dés, les objets de luxe inutiles. Jean parlait souvent pendant deux heures, son interprète encore plus longtemps. Il appelait le peuple à la guerre contre les Turcs. Il demeura également, en octobre 1452, pendant trente jours à Leipzig, et excita un tel mouvement parmi les étudiants que soixante d'entre eux renoncèrent au monde, et qu'il leur donna lui-même, sur la place du Marché, l'habit de son ordre. Il prêcha aussi à Görlitz et à Löbau, en Lusace. Gaspard fit à Bautzen la dédicace de l'église de Saint-Pierre et de Saint-Paul, dont on avait commencé la construction trente-quatre ans auparavant. Il mourut en 1463.

38. Diétherich de Schönberg fut élu la même année et confirmé à Rome en 1464. Il reçut du Pape Sixte IV, en 1471, la mission de relever Grégoire de Heimbourg (2) de l'excommunication prononcée contre lui. Diétherich prit sous sa protection les Frères des Calendes (*Fratres calendarii*) (3). Il mourut en 1476.

39. Jean V de Weissenbach lui succéda. Il accompagna le prince-électeur Ernest à Rome et y fut sacré évêque. L'électeur fit cadeau à l'Église de Meissen de la Rose d'or que le Pape lui avait donnée. C'est ce même Ernest dont le fils, Ernest, âgé de onze ans, postula, en 1476, l'archevêché de Magdebourg. Jean commença à bâtir le château de Meissen et agrandit les forts de Stolpen et de Mügeln.

Une bulle du Pape Sixte IV, de la même année, donna à l'évêque de Mersebourg, à la demande des ducs de Saxe, Ernest et Othon, la mission de rechercher, de concert avec l'évêque et le chapitre de Meissen, si les ducs de Saxe avaient le droit de nommer aux fonctions de prieur, de doyen, et aux autres dignités de Meissen.

Une autre bulle de la même année statua que désormais personne ne pourrait parvenir à la dignité de chanoine ou à une prébende, dans les Églises de Naumbourg, Mersebourg et Meissen, s'il n'était noble de naissance du côté paternel et maternel et issu d'un mariage légitime, ou s'il n'était docteur ou licencié en théologie, en droit ou en médecine (*utroque vel altero jurium doctor seu licentiatus, vel medicinæ magister*).

En 1479 on ajouta trois tours à la cathédrale; elles furent incendiées en 1547. En 1479 l'électeur Ernest introduisit le chant perpétuel du chœur, qui ne devait discontinuer ni le jour ni la nuit dans l'église de Meissen. Il destina à cet office quatorze chanoines, autant de chapelains et soixante vicaires (1). Les pieux ducs de Saxe, Ernest et Albert, payèrent à leurs frais les honoraires des chantres, qui se relevaient d'heure en heure; « dignes, est-il dit, d'obtenir de Dieu la récompense éternelle en retour du joyeux sacrifice qu'ils font de leur bien pour le Seigneur. »

En 1485 les deux ducs déclarèrent

(1) *Voy.* Jean Capistran.
(2) *Voy.* Grégoire de Heimbourg.
(3) *Voy.* Frères des Calendes.

(1) *Voir* des détails dans Emser, *Vita S. Bennonis*, n° 9.

que le Pape Sixte IV leur avait accordé le droit de nommer aux fonctions de prieur, de doyen, et aux hautes dignités de la cathédrale, et promirent qu'ils exerceraient ce droit avec une juste réserve.

40. Jean VI de Salhausen, doyen de Meissen, fut, en 1487, nommé évêque de Meissen. Une partie de son clergé et de son chapitre rejeta sa nomination, mais il triompha de l'opposition. En 1501 le Pape Alexandre VI, occupé du procès de canonisation de S. Benno, accorda les plus abondantes indulgences à tous ceux qui contribueraient avec une pieuse libéralité à la réalisation de cette canonisation. En 1511 l'évêque Jean statua que l'on chanterait tous les vendredis, en mémoire de la mort du Christ : « Et il se fit des ténèbres. » Il procura à l'Église de Meissen beaucoup de propriétés nouvelles, dont on peut voir les détails dans la *Notitia administrationis a Joanne VI, Misn. episc., gestæ.* Fabricius, quoique protestant, dit de lui : « Cet homme était d'une rare gravité et parfaitement maître de lui-même ; il augmenta les revenus du diocèse, rétablit partout les bâtiments en ruines, » etc., etc. Jean mourut en 1518, dans la trente et unième année de son pontificat. Il fut inhumé à Wurtzen. L'Église de Meissen eut peu de pontifes qui lui fussent supérieurs.

La réforme n'avait aucun motif de venir troubler une situation aussi normale, et c'est à tort que des auteurs même catholiques ont dépeint avec des couleurs sombres et chargées l'état de l'Église catholique dans le nord de l'Allemagne immédiatement avant l'époque de la réforme. Sous l'épiscopat de Jean avait paru une nouvelle édition du Missel, ainsi que du Bréviaire.

41. Jean VII de Schleinitz succéda à Jean de Salhausen. Avant son élévation au siége de Meissen la tourmente de la réforme avait déjà éclaté dans l'électorat de Saxe ; elle devait en peu d'années ruiner complétement cette antique et florissante Église. L'évêque Jean VII s'éleva contre les innovations de Luther, on sait avec quel succès ! En 1521 ce fut Jacques Seidler, curé de Glashütten, dans le diocèse de Meissen, qui le premier embrassa le luthéranisme et se maria. Le duc de Saxe, George, le fit arrêter et enfermer dans le fort de Stolpen. En 1522 Jean appela à son secours contre les réformateurs les ducs de Saxe. En 1523, la veille du jour de Pâques, neuf ou douze religieuses de Nimptsch s'enfuirent du couvent pour rentrer dans le monde. Cet exemple trouva des imitateurs ailleurs. Treize moines du couvent de Sainte-Afre s'enfuirent de leur côté.

Pendant que l'Église de Meissen tombait en ruines, l'évêque Benno était solennellement mis au rang des saints par le Pape Adrien VI (1523). En 1524 on leva solennellement les ossements de S. Benno à Meissen et on les enferma dans un sarcophage de marbre. La solennité se passa en présence des évêques Jean, de Meissen, et Adolphe de Mersebourg, des ducs George et Henri de Saxe, de Jean et Frédéric, fils de George, de Maurice et Séverin, fils de Henri, et d'une foule de nobles. Mais à la même époque on introduisit en beaucoup d'endroits « la messe allemande. »

La Lusace, Zittau, Görlitz, Bautzen et Lobau apostasièrent.

L'évêque de Meissen résista, combattit tant qu'il put. Mais que pouvait-il contre l'emploi de la force et de la violence, contre l'électeur Frédéric et son frère Jean, contre Henri, frère du duc George? En 1527 mourut Emser (1), qui avait rendu tant de services à l'Église de Saxe, et avait été secondé par Jean Cochlæus (2), Augustin Alfeld, des Frères

(1) *Voy.* Emser.
(2) *Voy.* Cochlæus.

mineurs, Paul Bachmann, abbé d'Altzelle, Pierre Forst, des Frères prêcheurs. L'évêque Jean de Schleinitz mourut en 1537.

42. Jean VIII de Maltitz lui succéda, après avoir été son coadjuteur depuis 1534. En 1538 la présence de Ferdinand d'Autriche dans la haute Lusace contribua au maintien partiel de l'Église catholique. Le duc George, qui était resté fidèle, mourut en 1539 à Dresde. Son zèle, les services qu'il rendit à la cause de la vraie foi sont au-dessus de tout éloge. La Saxe passa aux mains du duc Henri, et ce fut le coup de grâce de la foi catholique en Saxe. L'évêque Jean ne pouvant rester à Meissen se retira à Stolpen ; Luther ne voulut pas même qu'il pût y dire la messe.

43. Nicolas II de Carlowicz conserva jusqu'en 1545 le nom d'évêque de Meissen.

44. Enfin Jean IX de Haugwitz, élu à Wurtzen, fut le dernier évêque de ce nom. Le siége épiscopal fut transporté de Stolpen à Wurtzen. Dans la haute Lusace, le doyen Leisentritt (1), qui vécut jusqu'en 1583, maintint la foi catholique. En 1581 Jean IX renonça à ses fonctions épiscopales, à condition que l'administration en demeurerait pendant un certain nombre d'années entre les mains de l'électeur Auguste de Saxe. Avec cette démission s'évanouit jusqu'au nom de l'Église de Meissen, qui depuis 1539 n'était plus qu'une ombre.

Depuis le siècle dernier il s'est reformé une petite paroisse catholique dans Meissen.

Cf. Dithmar, *Chronicon*, dans Pertz, *Script.*, t. V; Sigism. Calles, *Series Misnensium episcoporum*, Ratisb. et Vienne, 1752; Heffter, *Lutte des Allemands et des Slaves*, 1847; Reinhard, *Histoire de la ville de Meissen;* Ébert, *le Dôme de Meissen*, 1835.

GAMS.

(1) *Voy.* LUSACE.

MÉLANCHTHON (PHILIPPE), dont le vrai nom de famille est *Schwarzerd* (1), que Reuchlin, suivant la mode du temps, changea en un nom grec (2), naquit à Bretten, petite ville du bas Palatinat, le 16 février 1497. Son père, George Schwarzerd, de Heidelberg, était un habile armurier, fort à son aise, bon chrétien, qui mourut malheureusement dès 1507. Sa mère, Barbara Reutter, de Bretten, était une femme pieuse et active, qui éprouva une profonde douleur de l'apostasie et du mariage de son fils Philippe, et qui laissa entrer au couvent sa fille Dorothée, qu'elle avait eue d'un second mariage. L'anecdote qui prétend que Mélanchthon mourant conseilla à sa mère de garder sa foi ancienne est fausse, vu que sa mère mourut avant lui et loin de lui. Ce qui est vrai, c'est que, étant venu en 1529 de Spire visiter sa mère, elle lui demanda ce qu'elle devait croire au milieu de toutes les discussions des savants qui retentissaient à ses oreilles, que Mélanchthon lui fit réciter ses prières, et l'assura que, si elle continuait à prier et à croire de cette manière, elle serait infailliblement sauvée. La jeunesse de Mélanchthon fut heureuse. Vers la fin de 1507 il alla avec son plus jeune frère, George, fréquenter l'école latine de Pforzheim, où il demeura chez une de ses parentes (Élisabeth, sœur de Reuchlin). Doué des plus heureuses dispositions, le jeune étudiant s'appliqua avec assiduité à l'étude des classiques, et Reuchlin, qui venait souvent le voir, le stimulait vivement dans ses travaux. Au bout de deux ans (13 octobre 1509)

(1) Terre noire.

(2) Par conséquent, abstraction faite d'autres motifs, la leçon *Mélanthon* est inexacte, s'il n'est pas vrai que, dans ses vieux jours, par dépit littéraire, il le changea lui-même en *Mélanthon*. Toujours est-il que ses contemporains et ses premiers biographes ne parlent pas de ce changement.

Mélanchthon fut admis à l'université de Heidelberg, dont l'enseignement public lui déplut, et se confina de plus en plus dans son travail solitaire. Il quitta Heidelberg, et se fit immatriculer, le 17 septembre 1512, à Tubingue, où l'attira le voisinage de Reuchlin, qui demeurait alors à Stuttgard. Là il s'occupa successivement, outre la littérature en général et celle des Grecs en particulier, de jurisprudence, de mathématiques, de médecine, de philosophie et de théologie. Le 25 janvier 1514 il obtint, le premier sur onze candidats, le grade de docteur. Il devint professeur privé (*privatdocent*) et fit un cours de littératures latine et grecque. Il publia alors la Chronique de Naukler, corrigée (1516), qu'Érasme loua hautement. Il publia en même temps un certain nombre de classiques et les *Institutions de Grammaire grecque* (1518), ce qui détermina l'université d'Ingolstadt à adresser à Mélanchthon un appel que, conformément à l'avis de Reuchlin, il n'accepta pas. Il refusa de même une chaire à Leipzig, et finit par se rendre à l'invitation qu'on lui fit de Wittenberg, où il arriva le 25 août 1518 pour professer les langues grecque et hébraïque. Ce fut le malheur de sa vie. Il tomba entre les mains de Luther, fut détourné de sa vocation, de ses tendances naturelles, de sa foi, pour devenir le portefaix de ses alliés et de ses adversaires. Ni l'exemple d'Érasme, ni la désapprobation de Reuchlin ne purent l'empêcher de prendre part à la réforme. Il demeura toutefois fidèle à ses chers classiques; mais l'esprit de contention dogmatique qui dominait dans Wittenberg l'entraîna dans la carrière épineuse des controverses religieuses, et Luther ne reconnut que trop vite comment il fallait employer et à quoi on pouvait utiliser le jeune érudit. Frapper à coups redoublés, avec autant d'énergie que de passion, la barre incandescente, c'était l'affaire de Luther; raffiner et façonner la fonte péniblement préparée, celle de Mélanchthon, qui déjà à Tubingue s'était lié intimement avec Œcolampade (1) et les réformateurs souabes Ambroise Blaurer (2) et Matthieu Aulber.

C'est ainsi qu'au lieu de continuer à s'occuper de la restauration des lettres et des sciences, dont l'idée avait plané devant lui, il fut mêlé aux luttes théologiques de l'époque, à ses interminables disputes, et fut entraîné dans une carrière qui ne lui laissa plus ni joie ni repos. Il assista en spectateur muet à la dispute de Leipzig (1519); mais, à l'occasion d'une lettre écrite sur cette conférence, il entra en collision avec le docteur Eck (3) et écrivit sa *Defensio adversus Eccianam inculpationem*, que son parti, dans Wittenberg, récompensa en le nommant, contre son gré, bachelier en théologie, le 19 septembre 1519, titre auquel il fut agrégé à la faculté de théologie, avec cent florins d'honoraires; mais on ne put jamais le décider à prendre le titre de docteur en théologie. Il s'occupa alors d'exégèse biblique, et publia, en 1520, ses *Éléments de Dialectique*.

Après de longues hésitations, de nombreux pourparlers, Mélanchthon épousa, le 26 novembre 1520, Catherine, fille de Jérôme Krapp, alors bourgmestre de Wittenberg, avec laquelle il vécut en paix pendant trente-sept ans et dont il eut quatre enfants.

Au mois d'août de la même année (1520), il avait paru à Rome, sous le nom d'un certain Thomas Rhadinus, un écrit qui fut bientôt aussi connu à Leipzig et passa pour l'œuvre de Jérôme Emser (4). Cet écrit était adressé à tous

(1) *Voy.* Œcolampade.
(2) *Voy.* Blaurer.
(3) *Voy.* Eck.
(4) *Voy.* Emser.

les princes et à tous les États de l'empire, et représentait la réforme comme une déplorable et fatale entreprise. Mélanchthon le réfuta dans un libelle intitulé : *Didymi Faventii adversus Rhadinum pro Luthero oratio* (Wittenb., mars 1521). La même année il fut chargé de remplacer, dans la chaire de Wittenberg, Luther, qui s'était rendu à la diète de Worms, et dont il prit la défense dans un pamphlet dirigé contre le jugement de la Sorbonne de Paris (1521), de même qu'il fit l'apologie des innovations introduites par les moines augustins de Wittenberg, lesquels avaient aboli les messes privées et dispensaient la Communion sous les deux espèces. Mélanchthon ne comprit pas que le mouvement des anabaptistes de Zwickau n'était qu'un produit naturel de la réforme; il les considérait très-sérieusement, en s'étonnant de la folie de ces sectaires. Cependant l'ouragan soulevé par ces impitoyables logiciens grandissait, et Mélanchthon n'était pas de force à en supporter l'effort. Il fallut que Luther apparût subitement du haut de la Wartbourg et fît entendre le tonnerre de sa voix dans Wittenberg.

Vers la fin de cette année Mélanchthon fit paraître ses *Loci communes rerum theologicarum, seu hypotheses theologicæ*, dont l'ordonnance extérieure était conforme à celle du livre de Pierre Lombard. La seconde édition parut en 1535, la troisième en 1545, et Mélanchthon y ajouta, en 1548, un supplément dans lequel, au sujet de la liberté, il admit formellement la définition d'Érasme, tandis qu'antérieurement il s'était, même sous ce rapport, entièrement conformé à l'opinion de Luther. En 1523 parurent ses *Annotationes in obscuriora aliquot capita Geneseos* et des *Commentaires* sur plusieurs écrits du Nouveau Testament. Cependant il se sentait constamment attiré vers la philologie; il avait le sentiment obscur de sa faiblesse théologique.

C'est en 1524 qu'eut lieu la visite que Mélanchthon fit à Bretten et sa correspondance avec Érasme; mais l'amertume que Luther mit dans son livre *de Servo Arbitrio*, contre Érasme, renversa, au grand chagrin de Mélanchthon, tout ce qu'il avait entrepris pour concilier les esprits. A son retour à Wittenberg il rencontra le landgrave Philippe de Hesse, à la demande duquel il publia son écrit : *Résumé des Nouvelles Doctrines chrétiennes, offert à S. A. S. le landgrave Philippe de Hesse.*

Deux événements qui éclatèrent en 1524 et 1525 mirent le comble aux troubles qui agitaient Mélanchthon : ce furent la nouvelle doctrine de Carlstadt (1) et la guerre des Paysans (2). Mélanchthon ne se mêla point de la discussion avec Carlstadt, et, quant à la guerre des Paysans, il s'en expliqua très-durement : « Il faudrait qu'un peuple aussi sauvage et aussi indiscipliné que les Allemands eût moins de liberté qu'on ne lui en donne (3). » Le mariage de Luther affligea beaucoup aussi Mélanchthon, qui, à cette époque, était occupé à organiser les écoles à Eisleben, à Magdebourg et à Nurenberg. En 1527 il fut chargé de visiter les églises et les écoles de Saxe; il publia à cette occasion un écrit qui contenait les principes d'une nouvelle organisation de l'Église, de l'enseignement et des écoles, et une instruction des visiteurs aux curés. Agricola (4) l'attaqua vivement, lui reprochant d'avoir positivement rétrogradé vers le papisme.

Mélanchthon, revenu le 9 août de sa tournée, se retira à Iéna, où la peste

(1) *Voy.* CARLSTADT.

(2) *Voy.* GUERRE DES PAYSANS.

(3) Dans son écrit de 1525 contre les articles concernant les paysans (*Pawerschafft*).

(4) *Voy.* AGRICOLA.

qui avait éclaté à Wittenberg avait fait transférer l'université. En 1529 nous rencontrons Mélanchthon à la première diète de Spire, où il avait dû accompagner l'électeur. Il fut extrêmement mécontent de l'entêtement de son parti, entêtement auquel il attribua les résolutions prises par les Catholiques.

Dans l'intervalle avait éclaté la controverse de la Cène avec les Zwingliens, dont Mélanchthon se tenait le plus possible éloigné, n'ayant aucune sympathie pour eux, mais voulant prudemment, comme le landgrave, qu'on les épargnât, et conseillant au parti luthérien de ne pas les condamner formellement. Cependant il dissuada les Luthériens de contracter aucune alliance avec les villes réformées de Suisse, avec Ulm et Strasbourg, parce que le landgrave irrité pourrait en venir aux armes, ce qui provoquerait la guerre entre lui et l'électeur (1).

Les négociations qu'on poursuivit d'ailleurs avec les Suisses, par exemple à Schwabach, échouèrent.

En 1530 nous rencontrons Mélanchthon à la diète d'Augsbourg (2), où il acheva la rédaction du symbole de foi commencé à Cobourg, symbole qu'il ne cessa de modifier jusqu'au moment où il le remit, avec de grandes précautions, aux états de la diète. Le projet qu'avait le landgrave de s'unir aux Suisses renouvela les inquiétudes de Mélanchthon. On lut publiquement le symbole de Mélanchthon à la diète, le 25 juin, et à la suite de cette lecture il y eut un silence de six semaines qui fut plein d'angoisses pour lui, et durant lequel les théologiens catholiques achevèrent leur réponse (*confutatio*). Mélanchthon comptait toujours qu'on en viendrait à une transaction, et dans cet espoir il profitait des entretiens secrets qu'il avait avec le cardinal Compeggio, auquel il adressa en outre une lettre pleine de soumission. Mais le cardinal reconnut le jeu déloyal d'un homme qui savait assez bien étouffer la voix de sa conscience pour l'assurer que les nouvelles doctrines étaient entièrement d'accord avec celles de l'Église romaine. Mattes, l'habile biographe de Mélanchthon, ne peut et ne veut pas lui-même complétement justifier cette conduite équivoque.

La réfutation des théologiens catholiques achevée (1), elle fut lue en séance publique et remise aux Luthériens, sous des conditions que ces derniers rejetèrent. Mélanchthon, persistant dans ses propositions conciliantes, engagea son parti à n'insister que sur trois points, la Communion sous les deux espèces, le mariage des prêtres et des religieuses, *utramque speciem, conjugium sacerdotum et religiosarum personarum,* et la messe évangélique. Mais son parti maintint le symbole qu'il avait présenté, et les négociations continuèrent dans des comités auxquels Mélanchthon et Eck assistaient, et dans lesquels le premier se montra plus décidé qu'il ne l'avait paru jusqu'alors. Il en résulta que son parti ne fit plus attention qu'à sa condescendance, s'irrita de sa faiblesse et de sa lâcheté, tandis que ses adversaires ne purent concilier sa conduite dans les comités avec les propositions conciliantes qu'il avait mises en avant, et le considérèrent comme un négociateur astucieux et perfide. Le landgrave quitta la diète mécontent en écrivant à ceux de son parti : « *Mettez donc une bonne fois la main sur les dés de ce prétendu sage, si raisonnable, si astucieux ; je n'en peux pas dire davantage.* » Le député de Nurenberg, de son côté, écrivit le 13 septembre aux

(1) *Voy.* MARBOURG.
(2) *Voy.* AUGSBOURG (diète d').

(1) *Voy.* AUGSBOURG (diète d') et AUGSBOURG (confession d').

siens : « Philippe est devenu plus puéril qu'un enfant. » Du 12 au 20 septembre Mélanchthon rédigea l'apologie de la confession d'Augsbourg, qu'il jeta de côté dès qu'il se fut procuré une copie de la réfutation, se remettant à élaborer son *Apologie* du mois de novembre 1530 au mois d'avril 1531, apologie dont, en octobre 1531, Juste Jonas publia une traduction allemande. Les protestants considèrent cette apologie comme le plus solide et le plus savant de tous leurs écrits symboliques.

Mélanchthon, revenu à Wittenberg, publia la *Confession d'Augsbourg*, ses *Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis* et sa *Brevis discendæ theologiæ ratio*.

De 1531 à 1534 il put se reposer et se livrer à sa vocation purement littéraire, en publiant :

1. *Apologia Aug. confessionis*, 1531;
2. *Liber Johannis de sacro Justo de Sphæra*, *cum præf. Mel.*, Witt., 1531 ;
3. *Elementorum Rhetorices lib. II*, Witt., 1531 ;
4. *Carionis Chronicon*, Witt., 1532;
5. *Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos*, *recens scripti*, 1532. Il avait dédié ce dernier ouvrage à Albert, archevêque de Mayence, qui lui envoya en échange un présent (Luther, dit-on, indigné, foula le livre à ses pieds).

A cette époque le savant professeur reçut l'offre d'une chaire en Pologne et des invitations réitérées à venir en France, en Angleterre et en Wurtemberg. Quant à la France, ou Mélanchthon n'entrevit pas quels étaient les plans des sectaires de ce royaume, qui étaient purement politiques, dictés par leur vieille haine contre l'empereur, et qu'ils espéraient réaliser à l'aide des agitations religieuses, ou il les partagea complétement, car il entra en négociations avec les Français, et il s'y serait rendu si l'électeur mieux avisé n'avait pas refusé son consentement, malgré la chaleureuse intervention de Luther. L'électeur reconnut aussi qu'on ne pouvait faire fond sur les sympathies religieuses du roi d'Angleterre, Henri VIII, et il refusa à Mélanchthon la permission de partir pour l'Angleterre.

En 1536 Mélanchthon entra en négociations avec Bucer (1), plus glissant qu'une anguille, sur la doctrine de la Cène ; après la réunion des théologiens à Wittenberg on vint à bout de s'entendre, et l'on souscrivit, le 29 mai, la formule de concorde rédigée par Mélanchthon. Il conseilla aussi de consentir au projet qu'avait annoncé le Pape Paul III de réunir un concile à Mantoue au mois de mai 1537 ; mais ici encore l'électeur fut d'un avis contraire.

Du mois d'août au mois de novembre 1536 Mélanchthon réalisa un voyage dont le but principal était Tubingue. Au mois de janvier de 1537 il se rendit, avec Luther et Bugenhagen (2), au conventicule de Smalkalde, où ses opinions modérées le laissèrent dans un complet isolement. Il abandonna toutefois ses plus intimes convictions et approuva le refus qu'on fit de se rendre au concile. Pour justifier ce rejet il rédigea un écrit qu'on connaît sous le nom d'*Articles de Smalkalde*, et qui jouit d'une autorité symbolique parmi les protestants.

Entraîné par Conrad Cordatus dans la controverse sur la nécessité des bonnes œuvres, Mélanchthon se rapprocha sous ce rapport de la doctrine de Luther, uniquement par la crainte que lui inspirait ce dernier. Malgré cette condescendance l'abîme se creusait de plus en plus entre lui et Luther, qui jugea sévèrement son collègue dans sa discussion avec le prédicateur de la cour Jacques Schenk. A cette cause de dis-

(1) *Voy.* BUCER.
(2) *Voy.* BUGENHAGEN.

sentiment s'ajoutèrent, en 1538, les épigrammes de Lemnius, que Mélanchthon favorisait, ce qui le fit soupçonner, probablement à tort, d'avoir pris part aux satires dirigées contre Luther.

Une lettre que le cardinal Sadolet lui adressa, et dans laquelle il le louait des services qu'il avait rendus aux études classiques, souleva aussi les zélateurs luthériens contre lui; ce qui finit par le dégoûter de son séjour à Wittenberg.

Les deux années suivantes (1539 et 1540) furent employées à des voyages d'affaires, et notamment à la visite des églises, qui lui inspira les plus tristes réflexions. Le 18 février 1540 il se rendit à un nouveau conventicule des protestants à Smalkalde; il y rédigea une consultation sur la question de savoir « si les princes évangéliques pouvaient conclure une paix purement politique avec les évêques, et jusqu'à quel point on pouvait leur céder dans les controverses religieuses, » consultation que souscrivirent tous les théologiens présents. Il y rédigea aussi une formule de condamnation de l'erreur de Gaspard Schwenkfeld, visionnaire fanatique et malheureux que Mélanchthon, malgré sa douceur ordinaire, poursuivit de sa haine et de ses injures. Mélanchthon se rendant à Haguenau, en Alsace, où devait se tenir une conférence religieuse, tomba dangereusement malade en route. Le double mariage du landgrave Philippe, auquel il avait prêté les mains et dont il avait même été un des témoins, le 3 mars 1540, à Rothenbourg, le tourmentait beaucoup, surtout depuis que, contre son attente, la chose avait été ébruitée et que le landgrave avait commis la sottise de faire rédiger et publier par Bucer (1), sous le voile de l'anonyme, une apologie de la bigamie (2).

Au mois d'octobre Mélanchthon se rendit, avec Gaspard Cruciger (1), à Worms, pour assister à la conférence religieuse convenue. Le colloque entre Eck et Mélanchthon y dura depuis le 14 jusqu'au 17 janvier 1541 et n'aboutit à rien. Un rescrit impérial prorogea le colloque à la prochaine diète de Ratisbonne. Plank prétend que Mélanchthon montra une opiniâtreté contraire à toute réconciliation, qu'il démentit sa douceur habituelle et son caractère ordinairement pacifique, qu'il fit preuve de la plus vive susceptibilité et d'une irritation extrême. Ses amis n'ont jamais pu nier la faute qu'il commit en écrivant contre la suprématie du Pape une protestation pleine d'aigreur. Il était maladif et naturellement irritable, et il est évident qu'il voulut cette fois reconquérir son crédit auprès des Luthériens en affectant de la fermeté.

Le 14 mars 1541 il partit avec Cruciger pour la diète de Ratisbonne, dont il fut un des six orateurs. Il eut de nouveau le malheur de paraître trop condescendant à l'électeur, trop opiniâtre à l'empereur. Les théologiens protestants rejetèrent l'Intérim (2) et firent remettre à l'empereur une explication à la suite de laquelle parut, le 29 juillet, le recez de la diète.

Lorsqu'il fut question d'élire l'évêque de Naumbourg Mélanchthon conseilla de maintenir le chapitre et de déposer Jules Pflug (3); mais il revendiqua, dans sa consultation du 9 novembre, en faveur de l'électeur, le droit d'élire un évêque, de concert avec la noblesse et les états, et se prononça, à plusieurs reprises, indirectement contre l'élection d'Amsdorf (4), qui, toutefois, fut nommé par l'électeur et ordonné par Luther, en présence de Mélanchthon.

(1) *Voy.* Bucer.
(2) *Dialogue d'Huldrich Néobulus.*

(1) *Voy.* Cruciger.
(2) *Voy.* Intérim.
(3) *Voy.* Pflug (Jules).
(4) *Voy.* Amsdorf.

A la suite de ces négociations Mélanchthon prit part à la réforme de Cologne (1). A cette occasion il rédigea sa *Responsio ad scriptum quorundam delectorum a clero secundario Coloniensi* (diatribe contre la superstition de l'Église romaine, le monachisme et le célibat).

Cependant sa position à l'égard de Luther était devenue de plus en plus difficile. Luther avait toujours été fort irritable; il supportait avec peine les hésitations et les tergiversations de Mélanchthon, surtout depuis que ce dernier ne cachait pas qu'il interprétait la formule de concorde dans le sens de Bucer. En outre Luther avait été fort mécontent, ainsi que l'électeur, de la réforme de Cologne, due aux travaux de Mélanchthon et de Bucer. Cependant il ne rompit pas publiquement avec son collègue, pour ne pas donner ce sujet de triomphe à ses adversaires; seulement, dans son mécontentement, Luther abandonna Wittenberg, résolu à ne plus y revenir. Mélanchthon courut après lui pour l'engager à retourner sur ses pas, mais Luther ne revint que le 17 août. Au moment de la diète de Worms, en 1545, Mélanchthon reçut de l'électeur l'ordre de rédiger un écrit, qui reçut le nom de Réforme de Wittenberg, qui fut signé par Luther, Bugenhagen, Cruciger, Major et Mélanchthon, et dont la rédaction était fort adoucie parce que, et on l'avouait, l'empereur était dans une meilleure situation politique; mais l'écrit ne fut pas soumis à la diète. L'empereur ne le demanda pas; les protestants n'insistèrent pas pour qu'on le remît, parce qu'ils n'étaient pas d'accord entre eux sur quelques-uns des points concédés (les évêques, l'excommunication). L'empereur assigna une nouvelle diète à Ratisbonne, le 6 janvier 1546, diète qui devait être précédée d'une conférence religieuse. Il demanda aussi qu'on envoyât des députés au concile de Trente. Mélanchthon rédigea contre ce point son écrit intitulé : *Motif pour lequel les États de la confession d'Augsbourg ne veulent pas se rendre au concile de Trente* (et cela après en avoir, pendant vingt ans, appelé sans relâche à un concile et avoir incessamment réclamé sa convocation). Le 22 février 1546 Mélanchthon fit le panégyrique de Luther, que ses adversaires prétendirent n'être qu'un acte d'hypocrisie; il fit également la préface du second volume des œuvres de Luther. Cette préface est une bonne biographie du réformateur. Mélanchthon ne s'était pas rendu à la conférence religieuse de Ratisbonne, ce qui avait empêché Luther lui-même de s'y trouver. A la suite des troubles de la guerre l'université de Wittenberg avait été dissoute après la diète de Ratisbonne, et Mélanchthon vivait avec sa famille à Zerbst. L'électeur ayant été défait à la bataille de Muhlberg, le 24 avril 1547, Mélanchthon se transporta à Magdebourg, où il trouva la famille de Luther dans une très-triste position de fortune, et il vint de son mieux à son secours. Enfin, après avoir successivement séjourné à Nordhausen, à Leipzig, il retourna avec ses collègues, Cruciger, Bugenhagen et Paul Éber (1), à Wittenberg, rejetant toutes les invitations qui lui avaient été faites, les appels qui lui arrivèrent du Danemark, de Francfort sur l'Oder et de Königsberg. Il se trouvait alors, par la force des choses et par son talent, à la tête de l'université. Ses incertitudes sur l'Intérim le jetèrent dans de nouvelles discussions, et l'unique excuse qu'il donna de ses perpétuelles tergiversations fut qu'il n'avait réellement fait attention à l'Intérim que plus tard. Le

(1) *Voy.* HERMANN DE WIED.

(1) *Voy.* ÉBER.

28 avril il écrivit au ministre de Carlowitz une lettre que ses amis interprétèrent fort mal, et que Salig lui-même lui impute comme une grande tache. L'électeur Maurice de Saxe, sans s'engager vis-à-vis de l'empereur au sujet de l'Intérim, se fit soumettre l'avis de ses théologiens, qui se réunirent à cet effet à Meissen et à Pegau. Dans ce dernier conventicule les théologiens se montrèrent pleins de condescendance, conformément à la volonté de l'électeur ; Mélanchthon seul résista et quitta l'assemblée. Il ne fut pas plus heureux à la diète de Torgau (18 octobre 1548), d'où il partit également mécontent, deux jours après l'ouverture. Le 16 novembre les théologiens protestants se rassemblèrent encore une fois à Celle et y rédigèrent une nomenclature des questions *moyennes* ou *adiaphoristiques* (1) sur lesquelles on pouvait s'entendre, ce qu'on appela le *Recez* ou l'*Intérim de Celle*. Mélanchthon en fit la préface. Au conventicule de Grimma on passa en revue les rituels protestants, et l'on décida, le 4 juillet 1549, les changements que devait subir le culte. Mais de tous les côtés les théologiens jetèrent les hauts cris contre Mélanchthon, qu'on accusa d'être un idolâtre, un papiste, etc. A. Flacius (2) et Amsdorf (3) se signalèrent parmi ces détracteurs acharnés. Mélanchthon fut obligé aussi de prendre part à la discussion d'Æpin sur la descente aux enfers ; il approuva la mesure que prit le sénat de mettre d'autorité un terme à cette controverse. Mais une discussion plus grave fut celle que souleva André Osiander (4), professeur de Königsberg, au sujet de la justification (1549). Mélanchthon, qui chercha de toutes façons à esquiver la lutte, se vit finalement contraint de publier sa *Réponse au livre de M. André Osiander sur la Justification de l'homme*. Il fut chargé de rédiger pour le concile de Trente la *Confession saxonne* (1551). L'électeur l'invita à se rendre à Nurenberg, d'où il devait, disait-il, partir pour Trente ; mais ce n'était là qu'un jeu joué par l'électeur, qui ne pensait pas sérieusement au concile (janvier 1552). Mélanchthon passa presque toute l'année 1552 à Torgau, où l'on avait transféré l'université de Wittenberg à cause de la peste. Il y fut attaqué par François Stankar, qui, professant une erreur diamétralement opposée à celle d'Osiander, enseignait que le Christ n'est notre justification que quant à sa nature humaine. Mélanchthon se vit aussi obligé de défendre la doctrine de la justification luthérienne contre Matthias Lauterwald, en même temps qu'il était inquiété par la discussion d'Amsdorf avec Major (1), discussion dont il avait été le promoteur. Ce n'était pas assez ; tout à coup s'élevèrent les discussions des sacramentaires (2) Lasko (3) et Hardenberg (4). Mélanchthon était depuis longtemps intérieurement d'accord avec Calvin sur la doctrine de l'Eucharistie ; mais des motifs de prudence lui faisaient soutenir extérieurement les termes et la doctrine de la confession d'Augsbourg. Le 21 janvier 1557 il ouvrit dans sa maison les négociations avec ses adversaires Flacius, Curtius, Mörlin et Henning. Ils lui soumirent huit articles, à la lecture desquels il rompit brusquement la conférence. En 1558, malgré toute sa répugnance (les étoiles lui avaient prédit qu'il ferait naufrage !), il devait accompagner l'électeur en Danemark pour y assister à un synode relatif à la discussion sur la Cène ; mais le départ n'eut pas lieu. En revanche il

(1) *Voy.* ADIAPHORISTES.
(2) *Voy.* FLACIUS.
(3) *Voy.* AMSDORF.
(4) *Voy.* OSIANDER.

(1) *Voy.* MAJOR.
(2) *Voy.* SACRAMENTAIRES.
(3) *Voy.* LASKO.
(4) *Voy.* HARDENBERG.

reçut l'ordre de se rendre à la conférence de Worms, où, comme toujours, on n'obtint aucun résultat. Les protestants continuèrent à protester et se retirèrent, se haïssant plus que jamais les uns les autres. Au commencement de 1559 les ducs de Saxe publièrent un livre de réfutation (1) dont Flacius avait pris l'initiative, que ses amis avaient rédigé, et dans lequel la doctrine de Mélanchthon était formellement condamnée. Mélanchthon répondit par un Mémoire, et Flacius ne put maintenir une assertion qu'il avait avancée en discutant avec Strigel, et suivant laquelle le péché originel est la substance même de la nature humaine (quoique au fond ce fût la conséquence rigoureuse de la théorie luthérienne). Mélanchthon s'éleva vivement contre les articles de l'inquisition, publiés par le duc de Bavière, dans ses *Responsiones ad impios articulos Bavaricæ inquisitionis*, 1559. Il voulut une bonne fois se prononcer hardiment contre ses adversaires et l'Église catholique; mais il était trop tard. Cette réponse était un acte public d'émancipation du calvinisme s'affranchissant (il le prétendait du moins) de l'Église luthérienne. Mélanchthon avait aussi répudié la doctrine de l'ubiquité, de Luther, à quoi le synode de Stuttgard, présidé par Brenz (2), lui opposa une formule dont il était l'auteur.

Vers la fin de mars 1560 Mélanchthon s'était rendu à Leipzig pour examiner les candidats. Il en revint malade et mourut à Wittenberg, le 19 avril 1560, à l'heure où, soixante-trois ans auparavant, il était venu au monde. Il est enseveli dans l'église du château, à côté de Luther. Vit Winsheim prononça son oraison funèbre.

Mélanchthon avait toujours été faible et malingre, mais sobre et laborieux. Sa femme était morte avant lui (1547), ainsi que deux de ses quatre enfants. Il eut peu de biographes, eu égard au rôle important qu'il joua pendant sa vie ou qu'on lui attribua plus tard, ce qui toutefois ne doit pas étonner quand on examine sa vie de plus près; car la réforme déprécia pour le moins autant qu'elle prôna cet hérésiarque. Élevé dans un temps qu'enivrait l'amour des études classiques, il fut détourné de la foi, arraché violemment à sa vocation et à ses goûts littéraires, pour occuper une position qu'il ne sut pas nettement défendre. Ce qu'on ne peut méconnaître en lui, ce sont ses habitudes littéraires, l'élégance de son style, son application, sa prévoyance et sa circonspection dans les affaires. La peur, la lâcheté ou l'absence de conviction théologique lui inspira trop souvent un langage faux ou équivoque. Flacius était certainement meilleur théologien que lui, et Luther ne se gênait pas de le dire lorsqu'il nommait Mélanchthon un exécrable docteur et un excellent philosophe. Il prouva cette faiblesse de caractère non moins par son aveugle dévouement à la cour de l'électeur, à laquelle il sacrifiait habituellement ses convictions, comme il le fit à propos des anabaptistes, que par sa soumission à l'égard de Luther, dont il appela lui-même la domination le plus dur des esclavages.

Rien n'est mieux constaté que l'instabilité de ses opinions, et rien n'est plus évident que la dissimulation dont il couvrit sa prédilection pour le calvinisme. Il s'abaissa souvent jusqu'au mensonge et aux plus basses adulations, par exemple dans sa lettre au cardinal Campeggio. Tant qu'il espéra hériter de la précieuse bibliothèque de Reuchlin il s'épuisa en marques de gratitude à l'égard de ce parent; lorsqu'il se vit déçu dans son espoir il déprécia sans mesure l'héritage manqué. Il soutint, contre sa pro-

(1) *Voy.* CORPS DE DOCTRINE.
(2) *Voy.* BRENZ.

pre conviction, devant l'empereur, que la doctrine luthérienne de la justification était celle même de S. Augustin, et fit devant la diète d'Augsbourg des concessions telles qu'on ne sait s'il voulait abuser les Catholiques ou s'il avait réellement renoncé aux doctrines protestantes. Quelque sourd qu'il fût aux arguments des Catholiques, il ne put nier la triste situation de son parti, l'immoralité et la corruption qu'engendrait la nouvelle doctrine, et qu'il déplorait hautement et avec amertume. Les admirateurs de Mélanchthon exaltent la douceur de son caractère ; ils le dépeignent comme un homme plein de mansuétude, exempt de passion ; mais ne fut-il pas dur envers Schwenkfeld ? n'approuva-t-il pas l'exécution de Servet ? les injures les plus triviales ne se pressaient-elles pas sous sa plume ? n'exprima-t-il pas hautement sa joie en apprenant la mort d'un prêtre catholique, et ne proféra-t-il pas le vœu criminel d'en voir beaucoup frappés de la même manière ? Jérôme Baumgärtner, son ami, n'avoue-t-il pas que Mélanchthon ne pouvait supporter la contradiction ; « qu'il se laissait aller à toute espèce de jurements et d'injures, qui effrayaient tout le monde et diminuaient l'estime et l'autorité dont il pouvait jouir ? » Ce témoignage date de 1530, et Mélanchthon ne mourut que trente ans après. Les lettres des dernières années de sa vie expriment des sentiments médiocrement apostoliques. « Dieu veuille, écrit-il en parlant d'Henri VIII, inspirer à quelques hommes de cœur la pensée de tuer ce tyran ! » Malgré les fréquentes variations que subirent ses convictions (qu'on compare, par exemple, la première édition de ses *Loci theologici* (1) avec les éditions postérieures), il était d'une sévérité extrême contre ceux qui rejetaient son avis; il en appelait au glaive pour soutenir son Église et voulait frapper de peines corporelles les partisans du majorisme (1). Aux apologistes de Mélanchthon, qui le prônent comme un modèle d'esprit éclairé et libre de préjugés, on ne peut s'empêcher d'opposer sa superstition bien connue. Il attribuait les penchants vicieux et la corruption des hommes aux influences des astres ; il pratiquait sérieusement l'astrologie et les superstitions qui s'y rattachent. Une de ses pensées fixes était le délire du dernier âge du monde, *deliria mundi senecta*. Il se plaignait constamment de son malheur, et il faut convenir que son triste gendre, Sabinus, un humaniste sans honneur, y contribuait pour sa part.

(1) *Voy.* LOCI THEOLOGICI.

(1) *Voy.* MAJOR.

Quelque tristes que soient ces côtés du caractère de Mélanchthon, la justice veut qu'on reconnaisse que, si on l'avait abandonné au silence du cabinet au lieu d'en faire un personnage public et de le précipiter dans la mêlée des esprits, que, si on l'avait laissé à ses études classiques au lieu d'en faire forcément un théologien, il eût été un tout autre homme. Il fut jeté hors de sa sphère, devint inutile aux autres et à lui-même, et put avec raison dire :

Viximus in synodis et jam moriemur in illis.

Ses œuvres parurent en 5 volumes, Bâle, 1541. Un de ses gendres, Peucer, de Wittenberg, en donna une autre édition en 4 vol. in-fol., 1562-64.

Cf. Joach. Camérarius, *de Melanchthonis ortu, vitæ curriculo et morte*, 1566 ; Adami, *Vitæ philosophi Thuani hist.*, l. 26 ; Teissier, *Éloge des Hommes savants*, c. 1 ; Seckendorf, *Hist. de Luther ;* Fréhéri, *Théâtre ;* Bayle ; Bossuet, *Histoire des Variations; Mélanchthon et Tubingue*, 1512-1518, *pour servir à l'histoire des sa-*

vants et de la réforme du seizième siècle, par Heyd, Tub., 1839; *Phil. Mélanchthon, sa vie, ses actions, tirées des sources*, par Charles Mattes, Altenbourg, 1841; Frédéric Halle, *Essai sur le caractère de Mélanchthon comme théologien*, Halle, 1840; *la Réforme, son développement, ses effets*, par Döllinger, t. I, Ratisbonne, 1846, p. 349-408; Audin, *Hist. de la vie, des doctrines et des écrits de Calvin.*

HAAS.

MÉLANDER (DENIS), Dominicain apostat, naquit à Ulm, entra dans l'ordre des Frères prêcheurs, le quitta furtivement, embrassa le luthéranisme, le propagea en Souabe et dans le Palatinat, et fut appelé à Francfort, où il prêcha le premier sermon luthérien dans l'église de Saint-Barthélemy, le 4 juin 1524. Les protestants ont d'excellents motifs pour ne pas beaucoup parler de ce personnage dans leurs livres d'histoire. Il remplit le rôle de réformateur à Francfort en mettant en jeu tous les artifices de la démagogie, excommunia, pour procéder plus expéditivement, les Catholiques en masse, et convia ses partisans à employer la force pour opérer les changements qui devaient sauver l'Église. Il ne fut que trop entendu et les autels brisés disparurent des églises. Mais Mélander n'était pas plus d'accord avec ses nouveaux collègues qu'avec l'Église catholique, car il avait embrassé les opinions de Zwingle; avec le magistrat qu'avec ses collègues, car ses relations avec les femmes des uns et des autres le firent renvoyer de la ville (1534).

Il se rendit en Hesse, y devint, à la cour du landgrave Philippe, un des principaux appuis du protestantisme zwinglien, tout en cachant, dans ses relations avec Wittenberg, sa prédilection pour le réformateur suisse, et en signant les articles de Smalkalde. Il eut trois femmes, toutes trois vivant en même temps : il avait répudié les deux premières sans aucune forme de procès; il était par conséquent naturel qu'il fût à la tête des théologiens de la Hesse qui approuvèrent la bigamie de leur prince et souscrivirent le Mémoire de Luther et de Mélanchthon, ce qui lui valut l'honneur de célébrer le mariage de Philippe avec Marguerite de la Saal.

Il mourut en 1561.

Cf. Döllinger, *la Réforme*, t. II; Jöcher, dans son *Lexique des Savants*, dit brièvement : « Denis Mélander, théologien luthérien, souscrivit en 1537 les articles de Smalkalde, écrivit des *Jocoseria*, dont Othon Mélander publia une édition augmentée en 1603 et 1605. » *Voyez* aussi HESSE.

SCHRÖDL.

MÉLANIE (SAINTE), dont le nom se trouve au 31 décembre dans le Martyrologe romain, était la petite-fille d'une autre MÉLANIE qui, sans avoir été canonisée par l'Église, est néanmoins du nombre des femmes remarquables de l'antiquité chrétienne.

Cette ancienne Mélanie, issue d'une famille riche et noble, alliée de S. Félix de Nole, mena, après la mort de son mari, qu'elle perdit à l'âge de vingt-trois ans, une vie sévère et ascétique; elle se rendit, en 371, en Égypte, visita les moines du désert, bâtit un couvent à Jérusalem, et devint un tel objet de respect pour les Romains que la noblesse la reçut avec pompe à son retour à Rome. — Elle ne demeura pas tout à fait exempte du soupçon d'avoir montré quelque passion dans la discussion origéniste. Du reste S. Augustin, S. Paulin de Nole et d'autres pieux auteurs en font un grand éloge. Dans tous les cas elle exerça une puissante et salutaire influence sur sa petite-fille et sur sa famille. Son fils Publicola, qu'elle confia à de bons maîtres, avait épousé une jeune Romaine nommée Albine, dont il

eut un fils et la jeune *Mélanie*. Celle-ci fut mariée à Pinian. Les deux époux, ayant perdu de bonne heure leurs enfants, résolurent de vivre dans la continence. Mélanie se dépouilla de la plus grande partie de ses biens en faveur des pauvres, donna la liberté à tous ceux de ses esclaves qui voulurent en profiter (on parle de huit mille esclaves), et vécut dans la pauvreté volontaire, soit en Italie, sous la direction de S. Paulin de Nole, soit à Tagaste auprès d'Alypius, soit enfin à Jérusalem, où elle se rendit en 417.

Après la mort de son époux elle se mit à la tête d'un couvent qu'elle avait fondé dans Jérusalem, et y mourut le 31 décembre 439.

Voir Butler, *Mélanie* (*Ste*).

MELCHIADES, plus souvent nommé Miltiades ou Melciades, né en Afrique, succéda à Eusèbe sur le Saint-Siége et y demeura depuis 310 jusqu'à la fin de 313 ; les données sur le temps et la durée de son pontificat ne sont pas tout à fait d'accord.

Il était encore prêtre lorsqu'il se détermina à s'opposer publiquement à Maxence dans l'intérêt de l'Église et pour défendre ses droits. Il continua à lutter vivement contre l'influence du paganisme et le zèle hypocrite des Donatistes, lorsque l'avénement de Constantin le Grand mit les Chrétiens dans une situation plus favorable. Nous avons montré à l'article DONATISTES comment Melchiades intervint dans cette controverse. Les Donatistes, en retour du zèle qu'il déploya pour les ramener à l'unité de l'Église, l'accusèrent sans fondement d'être un *traditor*, tandis que S. Augustin (1) le nomme *vir optimus*, *filius Christianæ pacis et pater Christianæ plebis*. Les Manichéens, qui cherchaient aussi alors à faire une secrète propagande à Rome, trouvèrent en lui un pasteur vigilant et ferme.

(1) *Epist.* 162.

Constantin le Grand, voulant que le chef de l'Église fût logé d'une manière conforme à sa dignité, fit présent à Melchiades et à ses successeurs du palais de Saint-Jean-de-Latran et y ajouta des revenus considérables.

On connaît deux ordonnances de Melchiades. Il défendit l'abstinence et le jeûne le dimanche et le jeudi, parce que les païens considéraient ces jours comme des jours de jeûne sacré, *quasi sacrum jejunium*. Puis il ordonna *ut oblationes consecratæ per ecclesias ex consecratu episcopi dirigerentur, quod declaratur fermentum*. Les savants ne sont pas d'accord sur le sens de cette ordonnance (1).

Platina prétend que Melchiades subit le martyre, d'après les ordres de Maximin, mais cela est inexact. D'abord ce fut l'Orient, et non l'Occident, qui fut le théâtre de la persécution ordonnée par Maximin; puis Optat de Milève et Eusèbe attestent formellement que Melchiades vécut plus longtemps, et un très-ancien manuscrit de la bibliothèque du Vatican le nomme simplement confesseur ; enfin Damas eût certainement fait mention de son martyre. S'il est néanmoins nommé martyr, il faut entendre ce terme dans le sens le plus large, c'est-à-dire qu'il obtint, avec tant d'autres de ses prédécesseurs, la gloire du martyre, par des souffrances, des tortures, des peines de tous genres auxquelles il fut exposé en défendant la cause de la foi. S. Bernard écrivit une biographie de ce Pape; elle n'existe que dans un manuscrit qui se trouve à Cambridge, en Angleterre, dans la bibliothèque du collége de Saint-Benoît.

Son corps fut enseveli dans le cimetière de Saint-Calixte, *in via Appia*, et porté plus tard par le Pape Paul I[er] dans l'église de Saint-Sylvestre, *in Capite*.

(1) Cf. l'art. EULOGES.

Cf. Artaud de Montor, *Histoire des Papes de Rome*; Eugène de la Gournerie, *Rome chrétienne*; *Historia Platinæ, de Vit. Pont. Rom.*; Baron., *Annales eccles.*; Anastas. Bibliothec., *Hist. de Vit. Pontif.*

FRITZ.

MELCHISÉDECH (מַלְכִּי־צֶדֶק; LXX, Μελχισεδέκ; Vulg., *Melchisedech*) paraît dans la Genèse comme roi de Salem (1) et prêtre du Très-Haut au temps d'Abraham (2). Au moment où Abraham revient de la victoire qu'il a remportée sur Chodorlaomor et les rois ses alliés, Melchisédech se présente à lui, lui offre du pain et du vin, le bénit, et Abraham lui donne la dîme de son butin (3).

L'apparition inattendue d'un roi de Canaan qui adorait le vrai Dieu comme Abraham, et était même prêtre de ce Dieu, a, de tout temps, excité l'étonnement; car il résulte clairement, de la manière dont parle l'Écriture, que le Dieu de Melchisédech était bien le Dieu d'Abraham, אֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ (4). Le peu de paroles auxquelles la Genèse se restreint, lorsqu'elle fait mention de ce merveilleux personnage, en font une énigme et ne répondent à aucune des questions qu'on serait tenté de soulever. La Genèse ne donnant aucun ancêtre, aucune origine, ni le commencement, ni la fin de Melchisédech, il paraît, dans le peu qu'elle en dit, comme ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, et, en ce sens, il ressemble au Fils de Dieu, ἀφωμοιωμένος τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ (5). Aussi a-t-il été de bonne heure considéré comme le type du sacerdoce et de la royauté messianiques. Le Psaume 109, 4, l'envisage sous ce point de vue, et S. Paul (1) en parle explicitement dans ce sens. C'est en se fondant sur cette interprétation typique que l'Apôtre démontre la prééminence du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce lévitique. Si ce sacerdoce lévitique avait pu conduire à la perfection qui doit être atteinte, un nouveau sacerdoce, selon l'ordre de Melchisédech, n'aurait pas été substitué à celui qui subsistait depuis si longtemps. La sublimité de ce sacerdoce nouveau ressort du nom même de Melchisédech, qui est le roi de la justice et le roi de la paix; elle ressort des rapports de Melchisédech avec Abraham, qu'il bénit, dont il reçoit la dîme, comme de Lévi même, et auxquels, par conséquent, il est évidemment supérieur. Cette apparition merveilleuse de la Genèse se rapporte évidemment au sacerdoce permanent, éternel, qui, d'après l'institution divine, accompagnée d'un serment solennel (2), ne change plus de main, de sorte que c'est un seul et même grand-prêtre qui s'interpose entre Dieu et l'humanité, pour ramener celle-ci à sa destinée véritable. Il faut voir en détail, dans les exégètes bibliques, la manière dont ils justifient ces explications. Ce que nous venons de rappeler suffit pour démontrer l'inutilité des efforts de ceux qui ont voulu découvrir dans Melchisédech quelque personnage de l'antiquité primitive d'Israël, tel qu'Hénoch, Sem ou Cham (3). On ne peut guère s'étonner de trouver des recherches de ce genre dans les rabbins, par exemple dans le pseudo-Jonathas, dans le targum de Jérusalem, dans Jarchi, *ad Genes.*, 14, 18; mais on ne devrait pas les attendre, d'après le Psaume 109, 4, et d'après S. Paul, Hébr., 7, 1,

(1) *Ps.* 109, 4. Jos., *Antiq.*, I, 10, 2, ad v. *Jerusalem.*
(2) *Genèse*, 14, 18.
(3) *Ibid.*, 14, 18-20. *Hébr.*, 7, 1 et 2.
(4) V. 19 et 22.
(5) *Hébr.*, 7, 3.

(1) *Hébr.*, 7, 1 sq.
(2) *Ps.* 109, 4.
(3) Cf. Bochart, *Phaleg.*, II, 1. Deyling, *Observat. sacr.*, II, 71 sq.

dans des savants chrétiens, tels que Lightfoot (1).

WELTE.

MELCHISÉDÉCIENS. *Voy.* ANTITRINITAIRES.

MELCHITES, parti orthodoxe opposé en Égypte aux monophysites et aux Coptes. *Voyez* JACOBITES, COPTES et MONOPHYSITES.

MÉLÉTIEN (SCHISME). Tandis que l'Église chrétienne était affligée, au quatrième siècle, par le fléau de l'arianisme, l'unité ecclésiastique était déchirée par deux schismes mélétiens, dont le plus ancien eut son siége en Égypte, dont le plus nouveau eut sa patrie à Antioche.

I. La véritable origine du *schisme mélétien d'Égypte* est difficile à démêler à cause des différences, voire même des contradictions, que présentent les sources écrites. Le premier rang dans les quatre classes de sources auxquelles on peut recourir est occupé par les documents fondamentaux qui ont été, pour la première fois, découverts, il y a plus d'un siècle, par Scipion Maffei, et qui ont été publiés par lui en 1738, et plus tard par Routh, dans ses *Reliquiæ sacræ* (2). Ils sont tous en latin, mais ce sont visiblement des traductions du grec. Leur authenticité n'a été révoquée en doute par personne, et tout le monde a reconnu leur importance. Le plus remarquable de ces documents est une lettre que les quatre évêques égyptiens, Hésychius, Pacôme, Théodore et Philéas (probablement le rédacteur de la lettre), adressent de leur prison, pendant la persécution de Dioclétien, à Mélétius lui-même, avant que celui-ci se fût complétement séparé de l'Église.

Le second document est un court récit qu'un ancien anonyme attacha aux premières pièces, portant « que Mélétius ne voulut point admettre l'avertissement des quatre évêques ; qu'il détermina un schisme dans Alexandrie, ordonna des prêtres, etc. Le troisième document est une lettre que Pierre, archevêque d'Alexandrie, adresse à son Église pour la tenir en garde contre Mélétius.

(1) *Opp.*, I, 15. 212.

(2) T. III, p. 381 sq.

De ces trois principales sources résulte ce qui suit :

1. Mélétius était évêque à Lycopolis, dans la Thébaïde. Il profita du temps où un grand nombre d'évêques égyptiens étaient emprisonnés pour leur foi et se mit à ordonner des prêtres dans des diocèses autres que le sien, probablement dans ceux des quatre évêques nommés ci-dessus, et cela contre les lois et les principes de l'Église.

2. Il n'y avait pas nécessité, et, quand il y aurait eu urgence, Mélétius aurait dû réclamer l'assentiment des évêques captifs, et, s'ils étaient morts, celui de Pierre d'Alexandrie.

3. Aucun des trois documents ne dit où se trouvait alors l'archevêque Pierre ; mais il ressort de la seconde et de la troisième pièce qu'il n'était pas à Alexandrie et qu'il n'était pas en prison. L'historien grec Socrate (1) dit que l'archevêque s'enfuit pendant la persécution ; nous faisons ressortir ce moment, parce qu'il est important pour la critique des renseignements que donnent ces sources.

4. Du reste Mélétius ne fit pas attention aux avertissements des quatre évêques emprisonnés, se rendit au contraire, comme on le voit dans la seconde pièce, à Alexandrie, après la mort de ces prélats (et durant l'absence de Pierre), s'y associa à Arius et à Isidore (tous deux laïques alors), excommunia les visiteurs épiscopaux institués par Pierre et en consacra deux autres.

5. L'archevêque Pierre écrivit dès lors (troisième pièce) de sa retraite

(1) I, 24.

pour prémunir les fidèles contre toute communion avec Mélétius.

Ainsi la faute de Mélétius fut d'avoir illégalement exercé son pouvoir dans des diocèses autres que le sien, d'avoir illégalement conféré les Ordres, et cela non parce qu'il y avait urgence, mais par orgueil et par ambition. Mélétius, disent Épiphane (1) et Théodoret (2), était en effet l'évêque qui, d'après son rang, était le plus rapproché du siége d'Alexandrie ; il en était depuis longtemps jaloux et voulait profiter de l'absence du patriarche pour jouer lui-même le rôle de maître et de primat en Égypte.

La seconde classe de sources se compose de quelques renseignements qu'on trouve dans S. Athanase et dans l'historien Socrate. S. Athanase, qui fut souvent en rapport avec les Mélétiens, dit :

A. Pierre destitua, dans un synode, Mélétius (Athanase écrit Μελίτιος), qui avait été convaincu de beaucoup de transgressions, mais surtout d'avoir sacrifié aux idoles. Non-seulement Mélétius n'eut pas recours à un autre synode et ne chercha pas à se défendre, mais il détermina un schisme. « Il outragea les évêques, surtout Pierre, puis Achillée, et enfin Alexandre (les deux successeurs de Pierre) (3). »

B. Athanase dit, dans son *Epist. ad episcopos Ægypti*, c. 22 :

« Les Mélétiens ont été déclarés schismatiques il y a plus de cinquante-cinq ans, les Ariens hérétiques il y a plus de trente-six ans. »

D'autres passages de S. Athanase et de Socrate (4) répètent à peu près la même chose.

Ainsi, ce que les documents de la seconde classe nous apprennent de plus important, c'est que : 1° Mélétius sacrifia aux dieux durant une persécution. Les sources fondamentales ne disent rien à cet égard ; S. Épiphane loue tellement Mélétius qu'il ne peut pas l'avoir soupçonné le moins du monde d'apostasie. Cependant il est impossible qu'Athanase ait calomnié Mélétius ; non-seulement la morale, mais la prudence le lui interdisait. Ce qu'il y a de plus vraisemblable, c'est que des bruits de ce genre étaient répandus contre Mélétius, comme d'autres bruits de la même nature étaient en circulation contre d'autres évêques, par exemple Eusèbe de Césarée.

2° Mélétius méprisait les évêques Pierre, Achillée et Alexandre d'Alexandrie, il les injuria et les persécuta.

3° Quant au temps où le schisme mélétien naquit, S. Athanase dit, dans son *Epistola ad episcopos :* « Les Mélétiens ont été déclarés schismatiques il y a plus de cinquante-cinq ans. » Or Athanase écrivit cette épître soit en 356, soit en 361 (1) ; par conséquent le commencement du schisme mélétien remonterait à l'an 301 ou 306 ; mais, comme la persécution de Dioclétien sévissait précisément entre 303 et 305, et comme le schisme mélétien, d'après le témoignage des documents fondamentaux, s'éleva durant la persécution, nous ne nous tromperons guère si nous mettons cette origine entre les années 303 et 305.

4° La seconde classe de documents ne dit nulle part que Mélétius ait illégalement ordonné des prêtres dans des diocèses étrangers ; mais quand Athanase dit : « Mélétius fut convaincu de beaucoup d'infractions, » la faute en question pouvait être comprise dans ces paroles.

5° Il n'y a pas de contradiction en-

(1) *Hæres.*, LXVIII, 1.
(2) *Hæret. Fab.*, IV, 7.
(3) *Athanasii Apologia contra Arian.*, c. 59.
(4) *Hist. ecclés.*, I, 6.

(1) Cf. *Admonitio des Bén. de Saint-Maur à cette Epistola*, et Walch, *Hist. des Hérés.*, p. IV, p. 331.

tre la donnée de S. Athanase, qui parle d'un jugement de Mélétius par un synode égyptien, et le silence que gardent à cet égard les documents fondamentaux. Ces derniers ne parlent que des commencements du schisme. En revanche Socrate dit (1) : « L'archevêque d'Alexandrie, Pierre, excommunia les Mélétiens et n'admit point la validité de leur Baptême. » Nous sommes obligés de reconnaître que, d'après la véritable manière de juger la question du Baptême des hérétiques (2), l'évêque agit en cela trop sévèrement; mais il ne faut pas oublier qu'à cette époque le synode d'Arles n'avait pas encore promulgué sa fameuse décision (3).

La troisième classe de documents, c'est-à-dire le récit de S. Épiphane (4), est en pleine contradiction avec les deux premières. Il dit : « Il y a en Égypte un parti nommé les Mélétiens, qui a reçu son nom d'un évêque de la Thébaïde appelé Μελήτιος. C'était un prélat orthodoxe, qui ne s'éloigna jamais en aucun point de l'Église sous le rapport de la foi. Il occasionna un schisme, mais ne changea rien à la doctrine. A l'époque de la persécution il fut jeté en prison avec Pierre (d'Alexandrie) et d'autres. Il marchait à la tête de tous les évêques d'Égypte et tenait le premier rang immédiatement après Pierre d'Alexandrie, comme son auxiliaire. Beaucoup de Chrétiens avaient faibli durant la persécution, avaient sacrifié aux dieux et priaient alors les confesseurs et les martyrs d'avoir pitié d'eux en considération de leur repentir. Quelques-uns étaient des soldats, d'autres des ecclésiastiques, des prêtres, des diacres. Il en résulta une assez grande agitation et une certaine perturbation même parmi les martyrs, les uns disant qu'on ne pouvait admettre à la pénitence ceux qui étaient tombés, de peur d'autoriser par cette prompte réadmission d'autres Chrétiens à renier leur foi; les autres répondant qu'il ne fallait recevoir à la pénitence les malheureux qui étaient tombés que lorsque la persécution serait passée; qu'il ne fallait plus laisser reprendre leurs fonctions aux ecclésiastiques, et ne les admettre qu'à la communion laïque (1). Parmi ces derniers étaient Mélétius, Péléus, etc. Mais S. Pierre, miséricordieux comme il l'était, supplia qu'on admît ceux qui témoignaient du repentir, en leur imposant une pénitence qui permît de les réconcilier avec l'Église. Nous ne voulons pas les repousser, disait-il, nous ne voulons pas même rejeter les ecclésiastiques, de peur qu'à la longue ils ne se perdent totalement... Or de cette différence d'opinions naquit un schisme. En effet l'archevêque Pierre, ayant remarqué que sa proposition charitable était repoussée par Mélétius et ses adhérents, suspendit dans sa prison son manteau en forme de rideau et fit annoncer par un diacre que ceux qui étaient de son avis devaient venir de son côté, et que ceux qui tenaient pour Mélétius n'avaient qu'à rejoindre ce dernier. La plupart des assistants se mirent du côté de Mélétius; un petit nombre seulement se rangea du côté de Pierre. — Depuis cette époque les deux partis se séparèrent, firent leurs prières, offrirent le Sacrifice, célébrèrent les cérémonies du culte à part. Pierre subit le martyre, Alexandre le suivit; Mélétius et d'autres furent exilés et envoyés aux mines en Palestine. Mélétius avait ordonné des prêtres en prison; il continua le long de sa route, durant son exil; partout il ordonna des évêques, des prêtres, des diacres, partout il fonda des Églises particulières. Les successeurs de

(1) *Hist. ecclés.*, I, 15.
(2) *Voy.* BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES.
(3) *Voy.* ARLES.
(4) *Hæres.*, LXVIII, 1-4.

(1) *Voy.* COMMUNION LAÏQUE.

Pierre nommèrent leur Église l'Église catholique; les Mélétiens appelaient leur communauté l'Église des martyrs. Mélétius fit un voyage à Éleuthéropolis, à Gaza, à Ælia (Jérusalem), et partout il ordonna des ecclésiastiques. Il fut longtemps retenu dans les mines, et là même ses partisans et ceux de Pierre se tenaient rigoureusement éloignés les uns des autres, même pour la prière. Enfin les deux partis furent délivrés; Mélétius vécut longtemps encore, se lia d'amitié avec Alexandre successeur de Pierre, et demeura toujours plein de sollicitude pour la cause de la foi. Il vivait à Alexandrie, et y avait une église particulière. Ce fut lui qui le premier avertit l'évêque Alexandre de l'existence de l'hérésie d'Arius. »

On le voit, S. Épiphane fait un récit essentiellement différent de celui de S. Athanase et des documents fondamentaux. D'après lui l'occasion du schisme aurait été une discussion élevée entre Mélétius et Pierre au sujet de l'admission des *lapsi*, surtout des ecclésiastiques tombés durant la persécution, discussion dans laquelle Mélétius n'aurait pas été, sans doute, aussi rigoureux que les Novatiens, mais cependant plus sévère que son trop indulgent évêque, et aurait presque incontestablement eu le bon droit de son côté. C'est pourquoi on a présumé que S. Épiphane avait pris pour base de son exposition le récit d'un Mélétien et que ce fut par ce motif qu'il traita si favorablement cet évêque schismatique. Mais il nous semble qu'on peut faire une hypothèse plus raisonnable. D'après la donnée d'Épiphane, Mélétius, en se rendant dans les mines, avait fondé une communauté de son parti à Éleuthéropolis. Or c'était précisément le lieu de naissance de S. Épiphane, et par conséquent il est probable que dans sa jeunesse il connut personnellement plusieurs Mélétiens. Naturellement ils racontaient l'origine de leur parti sous le jour le plus favorable, et S. Épiphane admit plus tard dans son livre ce qu'il avait autrefois entendu dire par ses compatriotes mélétiens.

Il reste à se demander quelle autorité on peut accorder au récit de S. Épiphane. Nous savons que beaucoup d'historiens se prononcent en sa faveur et contre S. Athanase; mais, depuis que les actes fondamentaux ont été découverts, il ne peut plus rester de doute qu'Épiphane s'est trompé précisément dans les points principaux.

a. D'après Épiphane Mélétius était en prison en même temps que Pierre. Or il ressort des actes fondamentaux qu'au moment où naquit le schisme ni Pierre ni Mélétius n'étaient en prison.

b. D'après Épiphane Pierre aurait été trop indulgent à l'égard des *lapsi*; mais les canons pénitentiaux (1) le montrent sous un jour tout différent, et prouvent qu'il observa précisément le juste milieu et qu'il décréta très-psychologiquement divers degrés de pénitence proportionnés aux divers degrés des fautes. Celui qui avait enduré plus longtemps les tortures, et qui avait fini par succomber par infirmité de la chair, devait être traité avec plus de douceur que celui qui n'avait offert que peu ou point de résistance. Le dixième canon surtout défend de replacer les ecclésiastiques dans leurs fonctions et les relègue dans la communion laïque. Ainsi Pierre enseignait précisément ce qui, d'après Épiphane, aurait été l'opinion de Mélétius et contredit par Pierre.

c. Mais Épiphane est encore en faute sous d'autres rapports; il prétend que Pierre fut à cette époque martyrisé dans sa prison, tandis que, d'après les actes fondamentaux, et bien plus encore d'après S. Athanase, qui devait savoir la

(1) Dans Mansi, *Collect. Conc.*, t. I, p. 1270.

vérité à cet égard, Pierre revint de sa retraite et exclut Mélétius de la communauté ecclésiastique, dans un synode présidé par lui.

d. Suivant Épiphane Pierre aurait eu pour successeur immédiat Alexandre, tandis qu'Achillée fut évêque d'Alexandrie entre les deux.

e. Enfin d'après Épiphane le schismatique Mélétius aurait été dans la meilleure intelligence avec l'archevêque Alexandre et l'aurait rendu attentif à l'hérésie d'Arius; mais il résulte de toute la manière d'être de Mélétius à l'égard d'Alexandre, en sa qualité d'archevêque, et de la conduite tenue par les Mélétiens dans la discussion arienne, que les renseignements donnés par S. Athanase méritent bien plus de croyance, et que Mélétius, comme il le dit, méprisa et persécuta l'évêque Alexandre.

Quant à la quatrième classe de documents, elle est évidemment inférieure aux trois premières. Ces documents sont plus récents et moins explicites. Ce qui, dans cette catégorie, mérite une certaine attention, ce sont quelques détails donnés par Sozomène et Théodoret (1), d'accord avec les actes fondamentaux et en partie avec S. Athanase, et nous en avons déjà extrait ce qu'ils présentent de plus remarquable. S. Augustin, dans la très-courte remarque qu'il fait sur les Mélétiens, ne dit rien de l'origine de cette secte, et pour le reste il avait probablement sous les yeux S. Épiphane (2).

La grande importance du schisme mélétien détermina naturellement le concile de Nicée à s'occuper de la question, et il la trancha de la manière suivante : « Nous avons encore à traiter la question de Mélétius et de ceux qui furent ordonnés par lui, et nous voulons, chers frères, vous faire savoir ce que le synode a décidé à ce sujet. Le synode, voulant user de douceur, quoiqu'à la rigueur Mélétius ne méritât aucune considération, a décrété que Mélétius restera dans sa ville, sans y avoir aucune autorité, sans avoir le droit ni d'ordonner ni d'élire des ecclésiastiques, et sans avoir la faculté de s'arrêter dans les environs ou dans toute autre ville pour y procéder à une ordination ; qu'il conservera seulement le titre d'évêque ; que les prêtres institués par lui seront confirmés par une imposition des mains plus sainte (ce qui ne veut pas dire qu'ils seront ordonnés de nouveau, mais simplement que leurs pouvoirs seront revalidés) (1); qu'ensuite ils seront réadmis à la communion ecclésiastique, de telle sorte qu'ils conserveront leur dignité et leur charge, mais qu'ils marcheront toujours dans tous les diocèses après les ecclésiastiques institués par l'évêque Alexandre; que, cependant, dans les élections aux fonctions ecclésiastiques, ils n'auront pas le pouvoir de choisir les personnes qui leur plairont, ou de mettre des noms en avant, ou de faire quoi que ce soit sans le consentement de l'évêque catholique, c'est-à-dire de celui qui est subordonné à l'évêque Alexandre ; que ceux qui, par la miséricorde de Dieu et grâce à vos prières, n'auront pris part à aucun schisme et seront restés irréprochables dans l'Église catholique, ceux-là auront aussi le droit de procéder à toutes les élections, de proposer des candidats au sacerdoce, et de faire tout ce que les lois et les ordonnances de l'Église autorisent; que, si l'un de ces maîtres ecclésiastiques meurt, on mettra à sa place un des ecclésiastiques nouvellement admis (c'est-à-dire des Mélétiens), mais seulement dans le cas

(1) *Hist. ecclés.*, I, 9. *Hæret. Fab.*, IV, 7.
(2) August., *de Hæres.*, c. 48.

(1) Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. VI, note 12 sur le concile de Nicée.

où il en paraîtra digne, où le peuple l'élira, et où l'évêque d'Alexandrie lui donnera son consentement. Ces concessions ont été accordées à tous les Mélétiens ; mais le synode n'a pas jugé convenable de concéder les mêmes faveurs à Mélétius (c'est-à-dire de lui permettre de redevenir évêque actif), à cause de la tendance qu'il a manifestée dès l'origine à troubler l'ordre établi, à cause de la promptitude de son caractère, et le concile ne lui a laissé ni pouvoir ni indépendance, de peur qu'il ne renouvelle les désordres dont il a déjà été la cause (1). »

Il est probable que le concile de Nicée eut en vue l'attentat par lequel Mélétius voulut s'attribuer l'autorité dans Alexandrie, lorsqu'il décréta son sixième canon, qui commence ainsi : « L'antique tradition en vertu de laquelle, en Égypte, en Libye et dans la Pentapole, l'évêque d'Alexandrie a pouvoir sur tous les autres évêques, sera maintenue (2). »

Le synode avait espéré par sa douceur désarmer et gagner les Mélétiens ; mais cette espérance se réalisa si peu qu'après le concile de Nicée les Mélétiens devinrent ennemis plus acharnés de l'Église qu'auparavant, et que, s'alliant aux Ariens, ils lui portèrent les coups les plus funestes. S. Athanase, jugeant d'après le résultat, avait par conséquent parfaitement raison lorsqu'il s'écriait : « Plût à Dieu que jamais cela ne fût arrivé (il parle de l'admission des Mélétiens par le concile de Nicée) (3) ! » Dans le même passage il nous apprend que l'évêque Alexandre, pour réaliser les décrets du concile de Nicée, exigea de Mélétius la liste de ses évêques, de ses prêtres et de ses diacres, afin que celui-ci ne pût entreprendre, dans le premier moment, de nouvelles ordinations, abuser ainsi des concessions du concile, et encombrer l'Église d'une foule d'ecclésiastiques indignes. Mélétius lui remit, en effet, la liste demandée, et S. Athanase en parle tout au long dans l'apologie contre les Ariens dont nous venons de faire mention. D'après cette liste le parti comptait en Égypte, Mélétius compris, vingt-neuf évêques, et avait dans Alexandrie même quatre prêtres, trois diacres et un ecclésiastique militaire. Mélétius les présenta tous personnellement à l'évêque ; Alexandre revalida sans hésitation leur ordination, comme le concile l'avait décrété.

Conformément à l'ordre du concile Mélétius continua à vivre dans *sa ville*, c'est-à-dire à Lycopolis ; mais, à la mort d'Alexandre, Eusèbe de Nicomédie (1) opéra, à l'aide de Mélétius, l'alliance des Mélétiens et des Ariens, qui devint si fatale à l'Église et surtout à S. Athanase (2). On ignore la date de la mort de Mélétius. Il désigna pour son successeur son ami Jean, qui fut confirmé en 335 par les Eusébiens, au concile de Tyr, mais qui fut envoyé en exil par l'empereur Constantin (3).

En outre on distingua bientôt parmi les Mélétiens l'évêque Arsène, auquel on accusa S. Anathase d'avoir coupé une main (4) ; l'évêque Callinicus de Péluse, qui se montra, au concile de Sardique, l'adversaire de S. Athanase ; le solitaire Paphnuce, qu'il ne faut pas confondre avec le membre du concile de Nicée du même nom qui prit la défense du mariage des prêtres au concile, et le soi-disant prêtre Ischyras, qui fut un des principaux accusateurs et des ennemis les plus acharnés de S. Athanase.

(1) *Epistola Synodi*, dans Socrate, I, 9. Théodoret, *Hist. ecclés.*, I, 9.

(2) Mansi, l. c., t. II, p. 670.

(3) *Apologia contra Arian.*, c. 71.

(1) *Voy.* EUSÈBE DE NICOMÉDIE.

(2) *Voir* Athanase, *Apol.*, c. 59. Épiph., *Hæres.*, LXVIII, 6. Théodoret, *Hist. ecclés.*, I, 26.

(3) Sozom., *Hist. ecclés.*, II, 31.

(4) *Voy.* ATHANASE.

Du reste cette secte mélétienne existait encore vers le milieu du cinquième siècle, comme le témoignent formellement Socrate (1) et Théodoret (2), en qualité de contemporains. Théodoret parle en particulier de moines mélétiens qui avaient adopté toutes sortes de superstitions et d'ablutions judaïques, etc. (3).

Après le milieu du cinquième siècle les Mélétiens disparurent de l'histoire.

II. *Schisme mélétien d'Antioche.* Après le concile de Nicée, le parti eusébien, patronant les Ariens, exerça sa vengeance sur ses principaux adversaires, et le premier évêque qu'ils renversèrent par leurs fausses accusations et par des intrigues de toute espèce, en 330, fut Eustathe d'Antioche (4). Le siége archiépiscopal de la capitale de l'Asie fut alors offert à l'historien Eusèbe, qui appartenait au parti eusébien; il le refusa, et, tandis qu'Eustathe vivait dans l'exil, plusieurs Eusébiens furent, les uns après les autres, élevés au siége d'Antioche.

La série n'en était déjà plus exactement connue des anciens et fut par ce motif diversement indiquée par eux.

La majeure partie des fidèles d'Antioche réputa la déposition d'Eustathe injuste; mais, comme il arrive dans ce cas, la masse finit par accepter le fait accompli et reconnut les évêques eusébiens intrus. Une vigoureuse minorité, en revanche, continua à voir dans Eustathe l'évêque légitime, expulsé par la force, se sépara du reste de la communauté et célébra son culte à part dans des maisons particulières. S. Athanase s'efforça d'obtenir de l'autorité impériale pour les *Eustathiens*, comme on les appelait, une église dans Antioche (1). Tel fut l'état des choses pendant une trentaine d'années, lorsque Eudoxius, évêque arien ou eusébien d'Antioche, éloigné de ce siége, fut tout à coup élevé sur celui de Constantinople. Un concile, réuni à Antioche en présence de l'empereur Constance, nomma alors (360 ou 361) *Mélétius* évêque de cette ville.

(1) I, 8, p. 30, ed. Mog.
(2) *Hist. ecclés.*, I, 9, p. 32, ed. Mog.
(3) Théod., *Hæret. Fabul.*, IV, 7.
(4) *Voy.* EUSTATHE.

Il était né à Mélitine, dans l'Asie Mineure, avait été pendant quelque temps évêque de Sébaste, puis avait renoncé à ce siége, et vécu, à ce qu'il paraît, en simple particulier à Berrhée, en Syrie. C'était un homme d'une grande vertu, très-considéré, qui n'avait pas fait connaître encore nettement ses tendances théologiques. Les Ariens le comptaient parmi les leurs, et c'était leur parti qui l'avait porté au siége d'Antioche, dans l'espoir que sa douceur et sa vertu gagneraient en leur faveur les habitants orthodoxes de cette ville. D'un autre côté les orthodoxes, notamment les évêques qui avaient assisté au choix du synode, étaient fort satisfaits de l'élection de Mélétius; malgré ses relations avec les Ariens, ils le savaient intérieurement orthodoxe. Ils insistèrent pour qu'on rédigeât immédiatement un acte obligatoire dans l'avenir, constatant l'élection accomplie (2). Socrate se trompe donc lorsqu'il dit que Mélétius avait antérieurement souscrit le symbole arien de Séleucie (3); son nom manque parmi les souscripteurs de ce symbole, qui sont connus (4), et les savants des partis les plus opposés l'ont défendu contre cette accusation (5).

Dès que Mélétius fut élu, l'empereur Constance le fit appeler à Antioche par une lettre spéciale, et lorsqu'il y ar-

(1) Sozom., III, 20.
(2) Théodor., *Hist. ecclés.*, II, 31. Sozomène, IV, 28.
(3) II, 44.
(4) Mansi, t. III, p. 322.
(5) Walch, *Hist. des Hérés.*, t. IV, p. 429.

riva il y fut reçu avec un éclat extraordinaire. Tous les évêques, le clergé et une partie du peuple allèrent au-devant de lui; les Juifs eux-mêmes et les païens accoururent pour voir le célèbre Mélétius (1). Dans le commencement il ne prêcha, par prudence, que sur des sujets de morale (2); mais, dès qu'il fut dans le cas de proclamer ses opinions dogmatiques, il le fit avec une grande fermeté. L'empereur avait désiré que Mélétius et d'autres évêques prêchassent sur le texte des *Proverbes*, 8, 22: « Le Seigneur m'a créé au commencement de ses voies. »

George de Laodicée parla le premier dans un sens tout à fait arien; puis Acace de Césarée dans le même sens, mais d'une manière plus modérée. Mélétius exposa très-nettement la doctrine orthodoxe et obtint l'approbation de ses auditeurs. Pour représenter en même temps d'une manière symbolique à la fois et sensible la doctrine de la Trinité chrétienne, il étendit d'abord trois doigts, puis en releva un seul, pour indiquer que les trois ne sont qu'un (3).

Sozomène (4) raconte les choses de cette manière: « Mélétius ayant proclamé publiquement la foi orthodoxe, l'archidiacre arien voulut l'empêcher de continuer et lui ferma la bouche; alors Mélétius étendit d'abord trois doigts, puis éleva un doigt seul pour proclamer, du moins par signe, sa foi en la Trinité. »

Plus tard on fut scandalisé de ce qu'on appelait cette dactyliologie (5); mais on oublia que de nos jours encore les Grecs et les Orientaux représentent le dogme de la Trinité par les positions significatives de la main et des doigts, et que ce qui nous semble quelque peu ridicule est chez eux mœurs et coutume.

(1) Théod., l. c.
(2) Sozom., IV, 28.
(3) Théod., l. c.
(4) L. c.
(5) Walch, l. c., p. 433.

Le sermon de Mélétius devenu si célèbre nous a été conservé par S. Épiphane (1), et on ne peut méconnaître que, malgré toute la bonne volonté de l'orateur, le théologien manque de précision dogmatique.

La conséquence de cette confession de foi orthodoxe de Mélétius fut le retour de beaucoup d'habitants d'Antioche à la foi de l'Église, comme le témoigne S. Chrysostome dans son panégyrique de Mélétius (2).

Les Ariens, de leur côté, au bout d'un mois, obtinrent de l'empereur un ordre qui condamnait Mélétius, sur son refus de se rétracter, à quitter Antioche et l'exilait dans sa ville natale. Le motif ostensible de cet arrêt fut le soupçon de sabellianisme, car on sait que les Ariens accusaient tous les docteurs orthodoxes d'être Sabelliens. En outre on fit valoir contre Mélétius qu'il avait replacé quelques prêtres (probablement orthodoxes) destitués par son prédécesseur (3).

Les Ariens mirent à la place de Mélétius Euzoïus et augmentèrent par là le schisme existant; car il y eut dès lors trois partis dans Antioche: celui des Ariens, celui des Eustathiens et celui des orthodoxes, c'est-à-dire de ceux qui depuis trente ans avaient été en communion avec les Ariens, mais qui, après l'expulsion de Mélétius, se séparèrent des Ariens et célébrèrent leur culte dans une église de l'ancienne ville (4). Le parti eustathien aussi bien que celui des Mélétiens était orthodoxe,

(1) *Hæres.*, LXXIII, 29.
(2) *Opp.*, ed. BB., t. II, p. 519.
(3) Sozom., l. c. Théodor., l. c. Philostorge, V, 1, 5. Chrysost., l. c. Walch, l. c., p. 435. S. Jérôme, *Chron. ann. D.* 364, parle de ce fait; mais il est défavorable, et probablement sans raison, à Mélétius.
(4) Walch, p. 438.

et ils ne divergeaient que dans l'expression, les Eustathiens ne parlant que d'une *seule* hypostase divine (parce qu'ils prenaient ce mot comme synonyme de οὐσία, substance), tandis que les Mélétiens parlaient de *trois* hypostases divines (dans le sens de *personnes*). Mais S. Athanase reconnut que les deux partis étaient d'accord dans le fond et n'étaient séparés que par les termes (1). On éprouva par conséquent bientôt le désir de faire cesser un schisme scandaleux, divisant les orthodoxes entre eux, et, grâce aux instances d'Eusèbe, évêque de Verceil (2), un synode d'Alexandrie nomma une commission chargée d'aplanir ce différend. Alors l'ardent évêque de Cagliari, Lucifer (3), prit sur lui de se rendre en toute hâte à Antioche afin de rétablir la paix, pensait-il, en faisant élire un nouvel évêque. Il consacra en effet *Paulin*; mais les Eustathiens seuls le reconnurent et le schisme subsista; il y eut même de fait deux évêques orthodoxes dans Antioche, puisque Mélétius obtint la faculté d'y revenir après la mort de Constance, sous le règne de Julien l'Apostat (4). Ainsi Mélétius fut reconnu par la plupart des Orientaux, Paulin par la majorité des Occidentaux, notamment par S. Athanase. Cet évêque se déclara résolûment en faveur de Paulin, qui, durant son séjour à Antioche, lui avait remis sa confession de foi (5), sans toutefois méconnaître l'orthodoxie des Mélétiens (6).

Bientôt après l'empereur Valens persécuta les orthodoxes, et Mélétius fut de nouveau (une fois ou deux) exilé,

(1) *Athanasii Epist. ad Antiochenos*, c. 5 sq. *Opp.*, t. I, p. II, p. 616 sq., ed. BB. Patav. Walch, l. c., p. 493.

(2) *Voy.* Eusèbe de Verceil.

(3) *Voy.* Lucifer de Cagliari.

(4) *Voy.* Julien l'Apostat. Théodoret, *Hist. ecclés.*, III, 5. Socrate, III, 6, 9. Walch, p. 444.

(5) Épiph., *Hæres.*, LXXVII, 21.

(6) Walch, p. 447.

tandis que Paulin put demeurer à Antioche. Basile le Grand, plus spécialement favorable à Mélétius, se donna à cette époque beaucoup de peine pour abolir le schisme d'Antioche, et entra à cet effet en une correspondance très-active avec Mélétius, avec Athanase, avec l'évêque de Rome et les autres évêques d'Occident, par des lettres et des envoyés. Mais l'affaire n'avança guère, et Rome reconnut dans Paulin l'évêque orthodoxe. Pierre, patriarche d'Alexandrie, déclara même Mélétius un hérétique (1). Gratien, étant monté sur le trône, rappela tous les évêques orthodoxes bannis, ordonna qu'on enlevât les églises aux Ariens et qu'on les remît à ceux qui étaient en communion ecclésiastique avec Damase, de Rome. Sapor, général de l'empereur, fut chargé d'exécuter cet édit, et les Eustathiens aussi bien que les Mélétiens, et même les Apollinaristes (2), qui, dans l'intervalle, avaient fondé une communauté, dirigée par leur évêque Vital, à Antioche, s'efforcèrent alors de faire constater leur orthodoxie et leur accord avec le Pape Damase (3). Mélétius proposa à Paulin un arrangement : ils devaient administrer tous deux simultanément l'Église d'Antioche; à la mort de l'un d'eux le survivant devait seul être évêque, sans qu'on en élût d'autre. D'après Théodoret (4) Paulin n'aurait point accepté cette proposition; suivant le témoignage du concile d'Aquilée (vers 380) (5) il y aurait consenti, et Walch présume d'après cela (6) que Paulin rejeta la première partie du projet, c'est-à-dire l'administration commune de l'épiscopat, et qu'il accepta la seconde partie, portant qu'après la mort de l'un

(1) *Basilii Ep.* 214, 216, 266. Walch, p. 450.

(2) *Voy.* Apollinaristes.

(3) Théodoret, *Hist. ecclés.*, V, 2, 3.

(4) L. c.

(5) *Voir* Mansi, *Coll. Conc.*, t. III, p. 623, 631.

(6) L. c., p. 460.

d'entre eux il n'y aurait pas d'élection nouvelle. Du reste Sapor remit les églises d'Antioche à Mélétius; les Occidentaux, en revanche, et notamment le concile d'Aquilée, que nous venons de citer et dont S. Ambroise était la tête, se prononcèrent en faveur de Paulin (1). Mélétius ordonna alors plusieurs évêques pour des Églises voisines, notamment le célèbre Diodore (2), évêque de Tarse (3). A la même époque Théodose, qui n'était encore que général de l'empereur Gratien, eut un songe dans lequel il vit Mélétius d'Antioche, qu'il n'avait jamais rencontré, le revêtir du manteau impérial. En effet, peu après Théodose fut associé à l'empire d'Orient par Gratien; il convoqua immédiatement les évêques de son empire à un grand concile de Constantinople (381), qui plus tard fut proclamé comme le second concile œcuménique. Mélétius s'y rendit, fut reconnu par l'empereur pour être celui qu'il avait vu en songe et tenu en grande considération (4). Naturellement Mélétius, en qualité de patriarche d'Antioche, occupa un rang éminent dans le concile; on dit même qu'il en fut pendant quelque temps le président; ce fut lui aussi qui, à cette époque, consacra S. Grégoire de Naziance, élu évêque de Constantinople (5). Mais, tandis que le concile continuait ses délibérations, Mélétius mourut à Constantinople même. De grands orateurs, tels que S. Grégoire de Nysse, prononcèrent son oraison funèbre. Son corps fut transporté solennellement à Antioche. Enfin l'Église grecque aussi bien que l'Église latine l'honora comme un saint (6).

(1) Théodor., l. c. Mansi, l. c.
(2) *Voy.* DIODORE.
(3) *Voir* Théodoret, l. c., c. 4.
(4) Théodor., V, 6, 7.
(5) *Voy.* GRÉGOIRE DE NAZIANCE (S.).
(6) Cf. Ballerini, *de Vi et ratione primatus*, etc., p. 327, et Walch, l. c., p. 466, sur la prétendue contradiction résultant de ce que Rome ne reconnut pas d'abord Mélétius comme évêque et le proclama saint après sa mort.

Après la mort de Mélétius son parti ne demeura pas fidèle aux conventions arrêtées, parce que Paulin ne les avait pas acceptées, et il élut le prêtre Flavien en qualité d'évêque mélétien.

Flavien avait été autrefois un partisan zélé d'Eustathe et l'avait même accompagné en exil; c'est pourquoi il n'approuvait pas que les Eustathiens se séparassent du reste de la communauté, et Eustathe lui-même, disait-on, avait été de cet avis. Eustathe mort, Flavien se rangea du côté de Mélétius, tout en demeurant un ardent défenseur de l'orthodoxie. Peu de temps après son élévation à l'épiscopat, un concile de Rome de 382 décida toutefois que c'était non pas Flavien, mais Paulin, qui était l'évêque légitime, et qu'on ne devait pas entretenir de communion ecclésiastique avec Flavien et ses amis, notamment Diodore de Tarse (1). Les évêques d'Orient eux-mêmes, comme Grégoire de Naziance, blâmèrent le parti mélétien d'Antioche d'avoir prolongé le schisme en élisant un nouvel évêque. En revanche un synode de Constantinople (382) se prononça nettement en faveur de Flavien (2), qui était aussi en grande faveur auprès de Théodose le Grand. Il rendit de grands services à son diocèse en allant à la cour pour calmer l'empereur irrité de ce que les habitants de cette ville avaient renversé ses statues (387). S. Chrysostome, que Flavien ordonna prêtre, ne se lasse pas de chanter ses louanges (3).

Vers 388 Paulin, l'évêque des Eustathiens, mourut, après avoir désigné pour lui succéder dans sa petite communauté le prêtre Évagre. Comme les évêques de la province n'avaient point

(1) Walch, p. 475.
(2) *Id.*, l. c., p. 470, 475, 469.
(3) Cf. le discours de S. Chrysostome lors de son ordination et ses discours sur les statues.

coopéré à son élection et qu'il n'avait point été sacré par trois évêques, il ne fut reconnu que par un petit nombre et ne le fut pas par les Occidentaux, quoique ces derniers continuassent leur opposition à Flavien (1). Alors un synode de Capoue statua que le jugement du différend entre Flavien et Évagre serait soumis à l'évêque d'Alexandrie et à ses suffragants, qui n'avaient point encore pris de parti (2). Mais Flavien fit des démarches auprès de l'empereur pour se soustraire à cette enquête. Il sut également faire retirer un ordre émané de l'empereur qui lui prescrivait de se rendre personnellement à Rome pour terminer cette affaire. Théodose exhorta même les Occidentaux à reconnaître Flavien comme évêque légitime (3). Bientôt après, Évagre mourut, et Flavien parvint à empêcher l'élection d'un nouvel évêque (4). Mais la paix ne fut complétement rétablie que par S. Chrysostome, lorsqu'il fut appelé au siége de Constantinople. Chrysostome gagna d'abord son consécrateur, Théophile d'Alexandrie, et obtint son désistement à l'opposition qu'il faisait à Flavien et l'envoi d'une députation chargée de négocier la paix à Rome.

En effet le Pape Siricius admit, en 398, Flavien à la communion de l'Église (5). Mais, quoique Flavien fût universellement reconnu alors, un petit parti d'Eustathiens s'opiniâtra dans son schisme à Antioche. Flavien eut pour successeur *Porphyre*, qui retomba en discussion avec les Occidentaux, non à propos de l'affaire mélétienne, mais au sujet de celle de S. Chrysostome. A Porphyre succéda, en 412, *Alexandre*, qui mit définitivement fin au schisme,

(1) Walch, p. 476.

(2) Ambros., *Ep.* 59, 2. *Opp.*, t. II, p. 1006. ed. BB.

(3) Walch, p. 478.

(4) Socrate, V, 15.

(5) Walch, p. 483.

entre 413 et 415. Théodoret raconte le fait de cette manière (1) : « Alexandre se distinguait par sa sagesse, par la sévérité de sa vie, son éloquence et mille autres qualités. Il rallia les Eustathiens au corps de l'Église par la force de sa parole et de ses exhortations, et institua une fête solennelle pour célébrer cette réconciliation. Il se rendit avec ses prêtres et avec une foule de laïques au lieu où les Eustathiens s'étaient réunis jusque alors. Ceux-ci étaient occupés à chanter des psaumes; Alexandre fit entonner les mêmes chants aux siens, et revint processionnellement dans la cathédrale, accompagné des Eustathiens mêlés au reste des fidèles. Les Juifs et les Ariens gémirent d'une réconciliation qui n'était pas de leur goût. » Mais le schisme était heureusement terminé, après avoir duré cinquante-cinq ans, depuis l'ordination de Mélétius (de 360 à 415) (2).

HÉFÉLÉ.

MELGUEIL. *Voyez* CLUNY.

MÉLITON, évêque de Sardes en Lydie (Asie Mineure), vécut vers le milieu et dans la seconde moitié du second siècle, et appartient aux évêques les plus remarquables et aux plus grands savants de cette période. Tertullien, qui fut à peu près son contemporain, vante l'élégance de son style et l'éloquence de sa parole (*elegans et declamatorium ingenium*) (3), en remarquant que la plupart des fidèles le considéraient comme un prophète. Polycrates d'Éphèse, dans sa lettre au Pape Victor sur la question de la Pâque (4), lui rend ce témoignage qu'il agissait toujours dans le Saint-Esprit, ἐν ἁγίῳ Πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον, et le nomma eunuque, parce qu'il vivait dans le célibat. S. Jérôme le compte parmi les historiens de

(1) V, 35.

(2) *Voir* Théodoret., III, 5.

(3) Dans Hieron., *Catal. Script. eccles.* c. 24.

(4) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, V, 24.

l'Église les plus renommés (1). Anastase le Sinaïte, au septième siècle, l'appelle un docteur divin, un théosophe, θεῖος, θεόσοφος (2). Dans un fragment d'Eusèbe (3), qui a été conservé, Méliton raconte de lui-même qu'il fit un voyage en Orient, dans les contrées où se passèrent les événements de l'Ancien Testament, et qu'il rechercha les livres authentiques de la Bible. Il fit par conséquent un voyage en Palestine. En outre nous savons de lui qu'il remit à l'empereur Marc-Aurèle une Apologie des Chrétiens et qu'il mourut à Sardes. Polycrates, qui rapporte ce fait (4), ne le nomme pas martyr, tandis que dans le même passage il nomme formellement d'autres martyrs, tels que Polycarpe, Thraséas. Il n'est indiqué nulle part dans quelle année Méliton mourut; mais comme Eusèbe (5) dit que l'Apologie à Marc-Aurèle fut le dernier ouvrage de cet écrivain, et que cette apologie fut achevée, selon toute vraisemblance, en 170 ou 171, on peut présumer que Méliton mourut peu de temps après (6).

Quant aux *ouvrages* de Méliton, Eusèbe a donné, dans son Histoire de l'Église (7), une liste des écrits « qui sont parvenus à sa connaissance. » S. Jérôme profita de cette liste dans son ouvrage sur les écrivains ecclésiastiques (8), et Rufin la traduisit également dans sa version de l'Histoire d'Eusèbe. Cependant ces trois listes diffèrent sur certains points les unes des autres, et il est impossible de décider toujours quelle est la véritable leçon.

(1) *Ep.* 70, *ad Magnum*, n. 4.
(2) *Hodeg.*, c. 13, ed. Greiser, p. 258.
(3) IV, 26.
(4) Eusèbe, V, 24.
(5) IV, 26.
(6) Cf. Piper, *Melito*, dans les *Études et critiques d'Ulmann*, 1838, cah. 1, p. 105.
(7) IV, 26.
(8) C. 24.

Les ouvrages énumérés par Eusèbe sont :

1. Deux livres *sur la Pâque;*
2. Un livre *sur la Conduite des Prophètes;*
3. *De l'Église;*
4. *Du Dimanche,* peut-être contre les judaïsants;
5. *De la Nature de l'homme,* qui manque totalement chez S. Jérôme; Rufin lit πίστεως en place de φύσεως et traduit *de Fide hominis;*
6. *De la Création;*
7. Περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων, c'est-à-dire *de l'Obéissance* ou *du service que les sens rendent à la foi.* S. Jérôme et Ruffin placent une virgule après πίστεως, et en font ainsi deux livres, l'un *de Obedientia fidei* (ou *de Fide* seulement), l'autre *de Sensibus.* Ce livre étant perdu, il n'est plus possible de rien décider ni sur son titre, ni sur son contenu;
8. *De l'Ame, du Corps et de l'Esprit* (selon S. Jérôme *de Anima et corpore* seulement);
9. *Du Baptême* (probablement contre les gnostiques, en faveur du Baptême de l'Église, seul valide);
10. *De la Vérité;*
11. *De la Genèse du Christ* (le texte grec porte περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ, mais κτίσις ne peut pas, plus que ποίημα dans Denis d'Alexandrie (1), être pris dans un sens arien);
12. *Des Prophéties;*
13. *De l'Hospitalité;*
14. *La Clef;*
15. *Du Diable* et *de l'Apocalypse de S. Jean* (deux livres d'après S. Jérôme et Rufin); mais Méliton interprétait probablement l'Apocalypse dans le sens des millénaires, vu que, comme ses compatriotes de l'Asie Mineure en général, il inclinait vers le chiliasme. Il y eut aussi plus tard un

(1) *Voy.* DENIS D'ALEXANDRIE.

parti de millénaires qui se nomma Mélitains (1).

16. Περὶ ἐνσωμάτου Θεοῦ; cela peut vouloir dire : *de la Corporéité de Dieu*, ou de l'*Incarnation de Dieu.* Comme cependant Origène (2) dit que Méliton plaçait la ressemblance de l'homme avec Dieu dans la corporéité, et écrivit un livre sur ce sujet, que *Dieu aussi est corporel* (ἐνσώματον εἶναι τὸν Θεόν), il n'y a pas de doute que le titre de ce livre doit être traduit : *de la Corporéité de Dieu.* Méliton était, d'après cela, anthropomorphiste, attribuant à Dieu, comme Tertullien, un corps semblable à celui de l'homme, et une secte très-postérieure fut nommée, d'après lui, les *Mélitoniens* (3).

17. *Extraits* (ἐκλογαὶ) *de la sainte Écriture,* en six livres.

18. *Apologie* remise à l'empereur Marc-Aurèle.

Outre ces dix-huit ouvrages Anastase le Sinaïte en nomme deux autres :

1. L'un *sur l'Incarnation du Christ*, contre Marcion, qui avait au moins trois livres, puisque Anastase communique un fragment du troisième livre (4) ;

2. Λόγος εἰς τὸ πάθος, *de la Passion du Christ.*

On voit, d'après tout cela, que Méliton s'occupa très-activement de toutes les questions religieuses importantes qui furent agitées de son temps.

Le premier écrit fut consacré à la controverse sur la Pâque ; le n° 4, aux judaïsants ; les n°s 2, 3, 12, aux Montanistes, peut-être aussi le n° 15. Il est tout à fait dénué de fondement de prétendre que Méliton lui-même eut des opinions montanistes ; cette accusation est réfutée par les nombreux éloges

(1) Piper, l. c., p. 70.
(2) *Comment. in Genes.*, ap. Theodor., quæst. 20, *in Gen.*
(3) Cf. Piper, l. c., p. 71.
(4) Routh, *Reliquiæ sacræ*, I, 115.

que lui accordent les anciens (1). D'autres écrits de Méliton, notamment les n°s 5, 6, 7, 8, 10, 11, et les deux nommés par Anastase, furent dirigés contre les gnostiques et surtout contre Marcion ; le n° 19 devait contribuer à la connaissance de la Bible ; le n° 18, mettre des bornes à la persécution dont les Chrétiens étaient victimes.

Mais tous ces ouvrages, certainement importants pour la plupart, sont perdus, et nous n'en avons que quelques fragments réunis et commentés par Routh, dans ses *Reliquiæ sacræ*, t. I, p. 109-143.

Le court fragment *de Pascha* est précisément le commencement de l'ouvrage qui porte ce titre, et qui est ainsi conçu : « Au temps où Servilius Paul était proconsul d'Asie, et où l'évêque Sagaris (de Laodicée) fut martyrisé, il éclata à Laodicée une vive controverse sur la célébration de la Pâque, et c'est à cette époque que j'ai composé cet ouvrage (2). » Nous prouverons ailleurs (3) que c'étaient des quartodécimans ébionites qui soulevèrent cette discussion à Laodicée, tandis que Méliton, tout comme Apollinaire, appartenait aux quartodécimans johannites.

Le second fragment, tiré de l'Apologie, est beaucoup plus considérable. Eusèbe remarque, comme nous l'avons déjà dit, que c'était le dernier ouvrage de Méliton et qu'il fut remis à l'empereur Marc-Aurèle ; mais on peut déterminer plus nettement encore le moment où cette apologie fut rédigée. Dans les fragments que nous possédons Méliton parle toujours à l'empereur au singulier ; il faut donc que Marc-Aurèle n'ait plus eu alors de corégent, et c'est ce qui eut lieu depuis la mort de L. Vérus jusqu'à l'élévation de Commode,

(1) Cf. Piper, l. c., p. 86.
(2) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IV, 26.
(3) *Voy.* PAQUE (controverse sur la).

entre 169 et 177. Nous trouvons une donnée encore plus précise dans la version de la Chronique d'Eusèbe par S. Jérôme et dans le *Chronicon paschale*, savoir que Méliton remit son Apologie à l'empereur dans la dixième année du règne de ce prince, c'est-à-dire entre 170 et 171, et non entre 169 et 170 (1). Le fragment que donne Eusèbe (2) est ainsi conçu : « Ce qui n'est jamais arrivé se voit maintenant : les adorateurs de Dieu sont persécutés, et les nouvelles ordonnances publiées en Asie les accablent de leurs rigueurs. D'infâmes dénonciateurs, des gens qui ne convoitent que le bien d'autrui, volent jour et nuit, dépouillent à leur aise d'innocentes victimes et trouvent le prétexte de leur brigandage dans les édits impériaux eux-mêmes. Si ces actes se commettent d'après tes ordres, ils sont certainement justes, car un maître équitable ne commande jamais rien d'inique, et nous nous soumettrons volontiers à notre sort. Toutefois nous t'adressons une prière : apprends d'abord à connaître les gens qu'on prétend être si entêtés (les Chrétiens), puis décide, d'après les principes de la justice, s'ils sont dignes de la mort, d'un châtiment quelconque, ou de la vie et du repos. Que si ces ordonnances, indignes d'être jamais promulguées, même contre des barbares, n'émanent pas de toi, nous te supplions de ne pas nous abandonner à des procédures aussi iniques... Notre philosophie (la foi chrétienne) a fleuri autrefois parmi des barbares (les Juifs) ; puis elle s'est répandue sous la puissante domination de ton prédécesseur, Auguste, parmi tes peuples ; elle a été d'un heureux augure pour ton empire ; car, depuis cette époque, la puissance des Romains n'a fait que gagner en grandeur et en éclat. Tu es monté sur le trône d'Auguste à la joie universelle de tes sujets, et tu y seras consolidé, avec ton fils, si tu accordes ta protection à une philosophie née avec l'empire, que tes prédécesseurs ont honorée (?) autant que les autres religions de leurs sujets. La meilleure preuve que notre religion doit contribuer à la prospérité d'une monarchie si heureusement inaugurée, c'est que celle-ci, depuis Auguste, n'a subi aucun échec, que sa gloire et sa renommée se sont propagées dans tout l'univers. Les seuls empereurs qui, trompés par les calomniateurs, ont discrédité notre religion, sont Néron et Domitien, et c'est à dater de leur règne que les calomnies se sont répandues contre nous. Mais tes excellents prédécesseurs sont revenus sur l'ignorance et les préventions qui avaient cours, et ont défendu dans leurs édits qu'on inquiétât les Chrétiens. Ainsi ton grand-père Adrien, on le sait, écrivit au proconsul Fundanus, gouverneur de l'Asie ; ainsi ton père, alors que tu partageais déjà son autorité, écrivit à diverses villes de ne rien innover à notre égard ; il transmit notamment ses ordres à ce sujet aux habitants de Larisse, de Thessalonique, d'Athènes, et à tous les autres Grecs. Quant à toi, qui as les mêmes sentiments, et des sentiments bien plus humains et plus raisonnables encore à l'égard des Chrétiens, nous sommes convaincus que tu nous accorderas tout ce que nous te demandons. »

Un autre fragment plus petit de l'Apologie, qui a été conservé dans la Chronique pascale (1), est ainsi conçu : « Nous n'adorons pas les pierres, qui n'ont pas de sentiment ; nous n'adorons que Dieu, qui est avant tout, par-dessus tout, et nous adorons, en outre, son Christ, l'éternel Verbe de Dieu. »

Le fragment des *Extraits de la Bible* conservé par Eusèbe (2) est de la

(1) Piper, p. 104.
(2) IV, 26.

(1) P. 259, ed. Ducange.
(2) L. c., 1.

plus haute importance quant à l'authenticité du canon de l'Écriture. Méliton y rappelle d'abord son voyage en Palestine et les recherches qu'il y fit pour réunir les livres authentiques de l'Ancien Testament, dont il donne l'énumération suivante : 5 livres de Moïse (Genèse, etc.); Jésus Navé (Josué) ; les Juges, Ruth ; 4 livres des Rois ; 2 livres des Paralipomènes (Chronique) ; les Psaumes de David ; les Proverbes de Salòmon, nommés aussi la Sagesse ; l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, Job ; les Prophètes Isaïe, Jérémie ; les douze petits Prophètes dans un livre ; Daniel, Ézéchiel, Esdras. On voit que cette nomenclature ne parle pas des livres de Néhémie et d'Esther. En effet ni les Juifs ni les Grecs ne faisaient alors de Néhémie un livre à part ; il était toujours compris dans Esdras. L'absence du livre d'Esther est plus surprenante ; on a fait plusieurs tentatives pour l'expliquer (1).

Les deux fragments qu'Anastase le Sinaïte nous a conservés des livres de Méliton sur l'Incarnation du Christ, contre Marcion, et sur la Passion, sont moins remarquables (2). Le premier se prononce en faveur de la véritable humanité et de la vraie divinité du Christ, de la doctrine des deux natures ; le second dit : « Dieu a souffert de la main d'Israël. »

Enfin *la Chaîne des Pères* renferme quatre petits fragments d'un livre de Méliton dont le titre n'est pas indiqué, qui représentent le sacrifice d'Isaac par Abraham comme le type du sacrifice du Christ ; mais il n'est pas tout à fait certain que ces fragments dérivent de Méliton. S'il est vrai, comme on le soutenait autrefois, qu'il y ait, dans la bibliothèque du Vatican, un livre de Méliton sur la Genèse de Moïse, ces quatre fragments pourraient facilement avoir appartenu à cet ouvrage ; mais personne, ni Angélo Maï lui-même, n'a établi l'existence réelle de ce problématique manuscrit du Vatican. On a prétendu avoir découvert, au dix-septième siècle, au collége de Clermont, à Paris, appartenant aux Jésuites, la traduction latine d'un autre livre de Méliton, qui est nommé dans la liste d'Eusèbe et dans celle de S. Jérôme, savoir *la Clef*, κλείς ; ce manuscrit du moyen âge est un dictionnaire explicatif des expressions figurées qui se présentent dans la Bible. Mais d'abord cet ouvrage parle de moines, par conséquent il est beaucoup plus récent que Méliton ; ensuite on y trouve entre *hostis* et *hostia*, un jeu de mots qui prouve évidemment un auteur latin et non un auteur grec. Les expressions bibliques, l'*œil de Dieu*, le *bras de Dieu*, etc., y sont expliquées *figurément*, tandis que le vrai Méliton était anthropomorphiste ; enfin des recherches plus exactes du titre ont prouvé que l'auteur indiqué est *Mélitus* et non *Méliton* (1).

Les ouvrages suivants sont faussement attribués à Méliton :

1. *De Transitu* (de la mort) *Mariæ*, que le décret dit de Gélase déclare déjà apocryphe (2) ;

2. *De Passione S. Joannis*, plein de merveilleux, connu seulement depuis le dixième siècle ;

3. L'*Apocalypse de Méliton*, satire du monachisme, dont l'auteur est le Minorite français Pithois, devenu protestant.

Cf. Piper, l. c., p. 111 sq.

HÉFÉLÉ.

MELK, célèbre abbaye de Bénédictins dans la basse Autriche. Lorsque Léopold de Babenberg eut enlevé en

(1) Cf. Herbst-Welte, *Introd. à l'Anc. Test.*, t. I, p. 13, note.

(2) *Hodeg.*, c. 12 et 13, p. 216 et 260, ed. Grets.

(1) Cf. Routh, I, 133. Lumper, *Hist. théol. crit.*, III, 13 sq.

(2) Cf. *Corp. Jur. can.*, c. 3, § 55, dist. 15.

984 la forteresse de Melk (Médilik) aux Magyares, il y établit sa propre résidence et y fonda un chapitre de chanoines séculiers. Sous le règne de son fils Henri Ier, il se trouva que le fils du roi d'Irlande, Coloman, faisant un pèlerinage à Jérusalem, fut pris à Stockerau pour un espion déguisé des Bohêmes, des Moraves ou des Magyares, et fut pendu à un arbre, le 17 juillet 1012. Le corps de la victime étant devenu pendant deux ans l'objet de divers miracles, on reconnut l'injustice qu'on avait commise, on vénéra Coloman comme un martyr, et le margrave Henri fit, le 13 octobre 1014, déposer solennellement le corps du saint, parfaitement conservé, dans le couvent de Melk, où on l'inhuma. Quelques années après, le corps de Gotthalm, fidèle serviteur de S. Coloman, qui avait partout réclamé son maître et qui avait finalement appris son genre de mort, fut porté du village de Mauer, où Gotthalm était décédé, au couvent de Melk, qui n'en était pas loin. Le margrave Adalbert († 1056) donna au couvent une particule notable de la vraie croix, et le margrave Ernest l'enrichit d'une lance de S. Maurice et d'un hanap de S. Ulric d'Augsbourg; en outre il transmit au chapitre la seigneurie de Weikendorf. Ainsi la considération du chapitre, dédié à S. Pierre et S. Paul, grandit de plus en plus; il servait en même temps d'église à la cour des Babenberg qui résidaient à Melk, et qui y eurent leur tombe jusqu'à Léopold le Saint (1). Aujourd'hui encore la mémoire des Babenberg qui reposent dans l'église est honorée, tous les ans, le 12 octobre, par un service funèbre et par une distribution d'aumônes faite à cent pauvres.

Une grande modification fut apportée au chapitre en 1089, le jour de Saint-Benoît: en place des anciens chanoines séculiers, douze Bénédictins, tirés du couvent de Lambach, avec leur abbé Sigibold, vinrent prendre possession de l'église du chapitre, à la demande du margrave Léopold III, agissant de concert avec Altman, évêque de Passau. Léopold III fut le dernier des Babenberg qui fut enterré à Melk. Son fils, S. Léopold IV, se bâtit une nouvelle résidence sur le Kahlenberg, près de Vienne. Cependant ce saint roi n'oublia pas pour ce motif son cher couvent de Melk. Il se fit recevoir chevalier dans l'église de Melk, en 1104, en 1106 il s'y maria; il y vint souvent prier avec les moines. Ce fut une joie pour lui que d'augmenter les revenus de cette maison; il en rebâtit l'église de fond en comble, et obtint du Pape, pour le couvent, l'exemption de la juridiction épiscopale, ce à quoi Ulric Ier, évêque de Passau, donna volontiers la main.

(1) *Voy.* Cf. Léopold le Saint.

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer davantage dans les détails de l'histoire de Melk; celui qui désire des renseignements sûrs et circonstanciés relatifs à cette célèbre abbaye n'a qu'à lire l'*Histoire de l'abbaye des Bernardins de Melk dans la basse Autriche, ses possessions et ses environs*, par le chanoine de la cathédrale, Ignace-François Keiblinger, t. I, *Histoire de l'Abbaye*, Vienne, 1851, chez Fr. Beck, libraire de l'Université.

Nous tirerons de cet excellent livre les renseignements suivants :

Sous l'abbé Erchenfried († 1163), un Bénédictin de Melk composa l'ancienne chronique de Melk, et Erchenfried lui-même est très-vraisemblablement l'auteur des *Acta S. Colomanni M.* (1).

L'abbé Conrad Ier, de Wizzenberg (1177-1203), écrivit la *Chronique* qui porte son nom ou du moins la fit faire

(1) *Voir* Keiblinger, p. 280 et 281.

sous sa direction par les moines de l'abbaye (1) ; il y avait déjà à cette époque une école monastique à Melk.

Hadmar (1212-1217) améliora l'infirmerie du couvent.

Gaulthier (Walther) (1224-1247), qui paraît avec la mitre sur le sceau d'un acte de 1232 et dans une miniature d'un manuscrit de cette époque qui se trouve dans l'abbaye, enrichit la bibliothèque au milieu même des horreurs de la guerre (2). Le Pape Alexandre IV exempta, en 1255, l'abbaye de l'obligation d'admettre et de pourvoir de bénéfices les ecclésiastiques qui, nantis de lettres de recommandation du Pape ou d'un légat, demandaient à être entretenus, sauf le cas où un bref pontifical déclarerait formellement faire exception à l'exemption susdite (3).

Le Pape Boniface VIII donna, en 1295, à l'abbaye la faculté, pendant la durée d'un interdit lancé sur le pays, de célébrer l'office divin, les portes de l'église fermées, sans sonnerie, sans chant et sans l'admission des personnes excommuniées ou interdites. Le 14 août 1297 un incendie réduisit l'abbaye, son église et sa bibliothèque, en un monceau de cendres.

Ulrich II (1306-1324) sauva par sa fidélité Frédéric le Bel ; mais par suite des sacrifices faits pour Frédéric l'abbaye fut presque dissoute faute de ressources ; ce fut Bernhard, évêque de Passau, favorable aux constitutions monastiques en général († 1314), qui sauva l'abbaye. Aussi les religieux de Melk célèbrent tous les ans un office solennel en sa mémoire (4). Le même abbé Ulrich II est nommé prince dans des titres de propriété. Dans la suite l'abbé de Melk fut reconnu primat des États de la basse Autriche et président de la chambre des prélats (1).

Vers 1362 un Bénédictin de Melk écrivit une *Historia fundationis cœnobii Mellicensis* ; un autre moine anonyme de l'abbaye rédigea une notice sur la particule de la croix de Melk, et le Bénédictin Bernhard Truchsess écrivit l'histoire de S. Gotthalm (2). Sous Frédéric III (1371-1378) l'abbaye se trouva dans une si déplorable situation que le duc Albert III en prit l'administration.

Un changement favorable aux progrès de l'abbaye résulta des décrets du concile de Constance sur la réforme des couvents. Nicolas Seyringer, de Matzen (1418-1425), qui réforma d'autres couvents en Autriche, introduisit la réforme à Melk. A cette époque, outre la personne de son abbé, le couvent se glorifiait de posséder Pierre de Rosenheim, Bavarois, qui avait puisé le véritable esprit de S. Benoît, avec d'autres Allemands, dans l'abbaye bénédictine de Subiaco, en Italie, et qui était un des ornements de l'abbaye de Melk par sa vertu et son savoir, tout comme il fut, par son zèle et sa fermeté, le réformateur des abbayes de Tégernsée, Bénédictbeuern, Weihenstephan et Saint-Pierre de Salzbourg. Entre autres ouvrages qu'il composa on cite un *Memoriale roseum sacræ Scripturæ*, c'est-à-dire un index versifié du contenu de chaque chapitre de l'Écriture sainte. Il mourut en 1440. A la même époque le poëte allemand Léonard Peuger était une des gloires de Melk (3). Durant les années 1422, 1423 et 1424, l'abbaye posséda dans ses murs Nicolas de Dünkelsbühel, le pieux et savant recteur de l'université de Vienne, chanoine de Saint-Étienne, fondé de pouvoirs du duc Albert V au concile de Constance, et l'un des promoteurs de la réforme des cou-

(1) P. 291.
(2) P. 335.
(3) P. 342.
(4) P. 399 et 400.

(1) P. 446.
(2) P. 443.
(3) P. 485-492.

vents, qui enseigna aux jeunes religieux de Melk les sciences philosophiques, prêcha souvent et exerça une influence salutaire, par son exemple et ses écrits, sur ses confrères. Après la mort du savant Nicolas Seyringer († 1425), sous lequel Melk fut le foyer des savants de l'Autriche et le centre de la réforme des Bénédictins d'Autriche, de Bavière et de Souabe, Léonard de Straubing (1425-1433), en Bavière, continua l'œuvre de la réforme et eut le bonheur de voir plusieurs religieux de son couvent appelés à diriger d'autres monastères. A partir de Chrétien Eibensteiner (1433-1451), et durant l'administration de tous ses successeurs jusque vers la fin du quinzième siècle, l'abbaye vit briller dans les rangs de ses moines, comme ascètes, écrivains et réformateurs, Jean de Speyer († 1455), Conrad de Geisenfeld († 1460), Christophe Lieb d'Isny († vers 1472), Melchior de Steinheim, plus tard abbé de Wiblingen († 1474), Wolfgang de Steier († 1491), et surtout Martin de Senging († vers 1483), qui assista au concile de Bâle comme notaire et rédigea les *Tuitiones pro regula S. Benedicti*, dans lesquelles il combattit la proposition faite par plusieurs Pères de Bâle de restreindre la réforme des Bénédictins à la simple observance des trois vœux, et d'abandonner tout le reste à l'arbitraire des abbés; enfin Jean Schlittbacher, de Schongau († 1482), auteur de nombreux écrits, dont une partie considérable se rapporte à l'explication de la règle de S. Benoît et à la réforme de l'ordre (1).

La réforme du seizième siècle fut à la veille de ruiner l'antique abbaye de Melk. Le nouvel évangile trouva accès d'abord parmi les vassaux de l'abbaye, quoique l'abbé Sigismond Taler (1504-1529) interdît l'hérésie luthérienne sous peine d'excommunication. Il parvint à maintenir ses religieux dans la foi catholique et l'observation fidèle de la discipline monastique. Mais sous ses successeurs, Placide Schaffer (1546-1549) et Jean de Schönbourg (1549-1552) on vit, parmi le petit nombre des membres du chapitre de Melk, quelques moines dissolus passer au luthéranisme (1) et maintes défections avoir lieu sous l'administration de Michel Grien (1555-1564) et d'Urbain I Perntaz (1564-1587) (2). Les membres fidèles du chapitre et les Catholiques en général fondèrent de grandes espérances sur Gaspard Hoffmann, abbé de Melk de 1587 à 1623, né à Ochsenfurt, en Franconie, ami du cardinal Klésel (3), et ils ne furent pas déçus dans leur attente; car Hoffmann rétablit la discipline, restaura les études, s'efforça, inutilement il est vrai, de créer une congrégation spéciale de Bénédictins d'Autriche, poursuivit avec ardeur et succès le rétablissement de la religion catholique parmi ses vassaux, servit successivement de conseiller à trois empereurs, fut président du conseil des couvents, et rendit de grands services à l'Autriche en général.

Son successeur, Reiner de Landau (1623-1637), né à Paderborn, marcha sur ses traces et réalisa la pensée de son devancier en fondant la congrégation des couvents de Bénédictins autrichiens. Protecteur éclairé de la science, il envoya plusieurs de ses religieux à Rome, au collége germanique et à l'université de Salzbourg.

Durant le gouvernement de Valentin Embalner (1637-1675), prélat de petite stature, mais d'un grand esprit, d'une conduite irréprochable et d'un remarquable savoir, on compte parmi les savants moines de Melk Louis En-

(1) *Voir* l. c., p. 521-549.

(1) Keiblinger, p. 754.
(2) Id., p. 766, 779, 796, 802.
(3) *Voy.* KLÉSEL.

gel, de Wagram, qui fut, après 1654, professeur de droit canon, régent du séminaire archiépiscopal et prochancelier de l'université de Salzbourg († 1674), et qui se distingua par un ouvrage, souvent réédité, intitulé : *Collegium universi Juris canonici,* et par son *Manuale parochorum* ; — le patriotique et vertueux abbé Grégoire Muller (1679-1700); les deux moines Anselme Schramb († 1720), auteur de la Chronique de Melk (*Chronicon Mellicense*), et Philibert Hueber († 1725), qui publia l'*Austria ex archivis Mellic. illustrata*, et d'autres ouvrages (1).

De même que Melk avait été un séminaire d'où sortit une foule de supérieurs de couvents, il devint, sous Dietmayr, un séminaire de savants et une académie d'histoire (2). A la tête des savants de Melk, se signalèrent, à cette époque : 1o Bernard Pez, né à Ips en 1675, mort en 1735, qui s'occupa surtout de recueillir les auteurs anciens, les documents non imprimés de l'histoire en général et de celle de son ordre; qui parcourut à cette fin l'Autriche, la Bavière, la Souabe et la France, et publia comme résultat de ses recherches son *Thesaurus Anecdotorum novissimus*, en 6 vol. in-folio, Augsbourg et Grätz, 1721-1729; sa *Bibliotheca ascetica*, en 12 vol. in-8o, Ratisbonne, 1723-1740, et plusieurs autres ouvrages de mérite (3); — 2o Jérôme Pez, son frère, né en 1683, qui fit paraître *Scriptores rerum Austriacarum*, en 3 vol. in-folio, Leipzig, 1721-1745, etc., etc.; — 3o enfin Martin Kropf († 1779), auteur de la *Bibliotheca Mellicensis*, Vienne, 1747.

A cet âge d'or succéda pour le couvent l'âge de fer du despotisme joséphite, et il s'en fallut de peu que la sainte crypte des Babenberg et ses savants gardiens ne devinssent les victimes des réformes de la bureaucratie viennoise. L'abbaye de Melk résista aux événements du dix-neuvième siècle, aux invasions françaises. Napoléon s'arrêta souvent à Melk et se montra toujours très-favorable à l'abbaye, les Bénédictins, disait-il, ayant rendu de grands services aux sciences, et la plupart de ses généraux ayant étudié dans leurs écoles. Fidèle à une exacte discipline, ardent propagateur de la science, suivant le témoignage que lui avait rendu le Pape Pie VI à son voyage à Vienne, en passant la nuit à Melk, cet antique monastère se souvient toujours de sa primitive et sainte mission, et continue, ainsi que l'abbaye de Neubourg (1) et d'autres instituts séculaires, à marquer dans les annales de l'empire et de l'Église d'Autriche.

SCHRÖDL.

MEMENTO DES VIVANTS ET DES MORTS. *Voyez* MESSE.

MEMENTO MORI. C'est Dieu même qui, le premier, prononça cette parole, lorsqu'il dit à Adam, après sa chute (2) : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, jusqu'à ce que tu retournes à la terre, dont tu es sorti ; car tu es poussière, et tu retourneras en poussière. » Et l'Ecclésiastique (3) dit, dans le même sens : « Souviens-toi que la mort ne tardera pas... »

L'Ancien et le Nouveau Testament sont remplis d'avertissements de ce genre, quoiqu'ils semblent inutiles, puisque nous nous heurtons chaque jour, à chaque pas, contre des faits qui nous rappellent d'une manière sensible cette redoutable et incontestable vérité. Mais l'homme n'oublie que trop facilement les avertissements du Ciel ; la plupart font tout ce qu'ils peuvent pour éviter

(1) P. 937.
(2) *Voir*, à ce sujet, Keiblinger, p. 961.
(3) Id., p. 966.

(1) *Voy.* NEUBOURG.
(2) *Genèse*, 3, 19.
(3) C. 14, 12.

ce qui leur rappellerait la mort. Cependant il y a toujours eu des hommes qui ont employé des moyens plus ou moins singuliers pour rappeler à leur esprit l'infaillible *memento*. Philippe, roi de Macédoine, avait ordonné à son valet de chambre de lui dire chaque matin, à son réveil : « Philippe, tu es un homme mortel; vis en te souvenant de la mort (1). » Ptolémée, roi d'Égypte, avait toujours un crâne sur sa table, pour ne pas oublier sa destinée future. Les sages d'Égypte portaient toujours sur eux de petits ossements (réels ou en ivoire), et lorsqu'ils se rencontraient ils se montraient ces osselets en guise de salutation (2).

L'homme oublie surtout le *Memento mori* lorsqu'il arrive aux honneurs; c'est pourquoi les triomphateurs romains avaient derrière leur char un esclave chargé de s'écrier : « N'oublie pas que tu es un homme mortel! » Au temps de Jean l'Aumônier (3) on avait coutume, au couronnement des empereurs, tandis que le souverain était assis sur le trône, dans toute sa pompe et sa majesté, et qu'il recevait l'hommage des grands, de faire paraître devant lui les sculpteurs qui s'occupaient de tailler les monuments funèbres, et qui lui présentaient et lui donnaient à choisir cinq morceaux de marbre de couleur différente, pour qu'ils pussent se mettre immédiatement à exécuter le tombeau du nouveau souverain (4). C'est ainsi qu'aujourd'hui encore, quand le Pape est couronné, pour lui rappeler la mort et la fin de toute magnificence terrestre, un maître des cérémonies s'approche de lui, tenant au bout d'un bâton d'argent une touffe d'étoupe qu'il allume à un cierge porté par un clerc; puis, s'agenouillant devant le Saint-Père et poussant l'étoupe allumée dans l'air, il dit : « Très-Saint-Père, ainsi s'évanouit la gloire de ce monde! » Enfin chacun sait que, le mercredi des Cendres, l'Église rappelle à tous les fidèles, d'une manière plus spéciale, le souvenir de la mort en marquant leur front de cendres et en disant : *Memento, homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris.* Les Chartreux et les Trappistes, en se rencontrant, en se saluant, ne font entendre que ces deux mots : *Memento mori!* Les Trappistes ont toujours dans leur jardin une tombe ouverte, qui parle assez haut de la proximité de la mort. Le proverbe allemand : « Regarde souvent dans la tombe, et tu t'y coucheras un jour facilement, » exprime d'une manière concise la pensée de S. Augustin : « La pensée de la mort inspire une crainte salutaire et fixe comme un clou les mouvements de la concupiscence à la croix de la mortification. »

(1) Ælian., I, 8.
(2) Radzivil, *Ep.* 1.
(3) *Voy.* Jean l'Aumônier.
(4) Leont., *in Vita S. Joann.*

Cf. Schmid, *Catéchisme historique*, t. III.

Fritz.

MEMORIA, dans le langage des Pères de l'Église, notamment de S. Augustin, signifie une église ou une chapelle bâtie en mémoire d'un martyr ou d'un autre saint, souvent sur sa tombe même.

Cf. Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. VII, p. 323; IX, p. 187, 206; XI, p. 377, et les articles Oratoire, Martyrs.

MEMPHIS. *Voyez* Noph.

MÉNANDER, sectaire, disciple de Simon le Mage, né comme celui-ci à Samarie, était un des anciens gnostiques qui avaient été en rapport avec les Apôtres et contre lesquels ceux-ci prémunirent si fortement les fidèles.

En somme Ménander s'écartait peu des traces de son maître. Simon le Mage se donnait pour une incarnation de l'esprit créateur du monde, et Ménander

voulait de même passer pour un homme-dieu. Simon le Mage jouait le rôle de Messie et Ménander de même; il administrait à ses partisans un baptême qui devait les rendre immortels. Ménander passait pour magicien comme son maître. Tous deux, ainsi que leur contemporain de Samarie, Dosithée (1), laissèrent après eux de petites sectes qui survécurent jusque dans le sixième siècle. On a eu tort de les compter parmi les sectes chrétiennes, car elles n'avaient absolument rien de chrétien; nées à l'occasion du Christianisme, elles s'opposèrent toujours au Christ et à l'Évangile. Cependant on comprend facilement que les païens confondissent les sectateurs de Simon et de Ménander avec les Chrétiens, tout comme ils confondaient les Juifs avec les disciples du Christ. Du reste, lorsque le Christianisme fut devenu la religion dominante, ces sectes cherchèrent à s'introduire dans l'Église, soit pour se cacher, soit pour s'attirer des partisans.

On peut consulter sur Ménander et sa secte Justin, *Apol.*, I; Irénée, *adv. Hæres.*, I, 23; Tertullien, *de An.*, c. 50; Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. III, c. 26; Épiphane, *Hæres.*, 22.

Cf. les articles GNOSE, DOSITHÉE, SIMON LE MAGE. SCHRÖDL.

MENDOG. *Voyez* JAGELLON.

MÉNÉLAÜS, successeur de Jason dans le souverain pontificat. Jason l'avait envoyé à Antioche et lui avait donné, entre autres missions, celle de remettre au roi Antiochus Épiphane les sommes auxquelles il avait acheté le souverain pontificat. Ménélaüs profita de l'occasion pour gagner la faveur du roi, lui offrit 300 talents de plus que Jason, et fut, en effet, nommé grand-prêtre, tandis que Jason s'enfuyait vers les Ammonites (170 av. J.-C.).

(1) *Voy.* DOSITHÉE.

Ménélaüs était, suivant Josèphe (1), fils de Simon le Juste et frère d'Onias III, et s'appela lui-même Onias V. Mais il n'est pas probable que Jason eût confié une ambassade aussi dangereuse pour lui à un membre de la famille légitime des grands-prêtres, et le livre des Machabées (2) nomme formellement Ménélaüs frère de Simon de Benjamin (3). Comme, malgré les menaces du gouverneur de Jérusalem, Sostratos, il ne payait pas la somme promise, tous deux furent mandés à Antioche, et Lysimaque (4), frère de Ménélaüs, prit sa place. Ménélaüs, arrivé à Antioche, profita de l'absence du roi, qui était occupé à apaiser une sédition en Cilicie, pour séduire Andronicus, qui remplaçait Antiochus, et le pousser à faire assassiner le grand-prêtre légitime, Onias III, qui l'accusait d'avoir pillé le temple. Antiochus, à son retour, fit périr Andronicus, et Ménélaüs demeura impuni.

Pendant l'absence de Ménélaüs des troubles s'étaient élevés à Jérusalem (5); Ménélaüs fut accusé d'en être l'instigateur auprès d'Antiochus, qui se trouvait à Tyr; mais il parvint à gagner à prix d'argent Ptolémée, fils de Dorymène, si bien qu'il fut acquitté et que ses accusateurs furent condamnés à mort. Enfin en 166 il revint à Jérusalem. Bientôt après, le faux bruit s'étant répandu que le roi avait succombé dans une expédition contre l'Égypte, Jason rentra dans Jérusalem et contraignit Ménélaüs à se retirer dans la citadelle, occupée par les Syriens. Cependant l'entreprise de Jason finit par échouer et eut pour conséquence un affreux massacre qu'Antiochus, à son retour d'Égypte, ordonna dans tout

(1) *Antiq.*, XII, 4, 5.
(2) II *Mach.*, 4, 23.
(3) *Ibid.*, 3, 4.
(4) *Voy.* LYSIMAQUE.
(5) *Voy. Ibid.*

Jérusalem. Ménélaüs, comme toujours, se tint du côté des Syriens, conduisit lui-même le roi dans le temple et conserva sa dignité (1).

Après la mort d'Antiochus Épiphane (2) Ménélaüs persévéra dans sa conduite perfide. Il accompagna l'armée que Lysias (3), tuteur du jeune roi Antiochus Eupator, conduisait contre Jérusalem. Mais à son retour Lysias détermina le roi à faire périr Ménélaüs, instigateur de tous les malheurs que la guerre entre les Syriens et la Judée avait attirés sur le pays. Il fut, en effet, précipité du haut d'une tour, à Béroé, en Syrie, dans un monceau de cendres (162); « juste jugement, dit le livre des Machabées (4); car, comme il avait commis beaucoup d'impiétés contre l'autel de Dieu, dont le feu et la cendre étaient des choses saintes, il fut lui-même justement condamné à être étouffé dans la cendre. »

Est-il question du même Ménélaüs au deuxième livre des Machabées, 11, 29, 32? Cela est douteux; ce n'était pas un personnage propre à nouer des négociations de paix avec les Juifs, auxquels il était particulièrement odieux.

REUSCH.

MÉNIUS (JUSTE), théologien de la confession d'Augsbourg, naquit à Fulde en 1494, suivant d'autres en 1499. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à Wittenberg il devint diacre à Mühlberg, plus tard curé d'Erfurt, et en 1546 le sénat de Gotha l'élut superintendant. Il prit part en 1527, avec Mélanchthon et d'autres, aux visites des églises de la Thuringe, de même qu'en 1536 à l'accord des théologiens de l'Oberland avec ceux de la Saxe. Dans la question de l'Intérim de Leipzig (5) il se mit du côté des théologiens qui se déclarèrent contre cet acte de conciliation.

Bientôt après il fut impliqué dans la discussion d'Osiander, et il publia à cette occasion les trois censures des théologiens de Saxe concernant le symbole, et un écrit de lui-même contre la théologie alchimique d'Osiander (1).

En 1553 il fut envoyé avec quelques autres théologiens à Kœnigsberg par l'ancien électeur de Saxe, sorti de prison depuis un an, pour y aplanir les controverses religieuses et convertir les partisans d'Osiander. « Mais, dit Planck, comme les théologiens saxons établirent un véritable tribunal des hérésies et se permirent ce que le Pape lui-même n'avait jamais osé, » leurs efforts non-seulement n'eurent pas de succès, mais ne firent qu'augmenter le trouble et le désordre des esprits.

A son retour Ménius entra en discussion avec Amsdorf (2). Ce dernier le dénonça auprès de l'électeur comme un Majoriste qui, dans tous ses sermons, prêchait la nécessité des bonnes œuvres pour le salut, parce qu'il n'avait pas voulu se prêter à la condamnation de Major (3). Après avoir été contraint de se soumettre aux plus indignes procédures, il fut suspendu de sa charge, quelque mal fondée que fût la dénonciation. On lui défendit de monter en chaire et on lui fit promettre solennellement qu'il ne s'enfuirait pas avant l'issue de l'enquête. Il fut cité devant un synode à Eisenach, et, après s'être expliqué d'une manière satisfaisante sur son orthodoxie, il devait espérer que l'issue du procès lui serait favorable, lorsqu'il fut, grâce aux efforts d'Amsdorf, obligé de souscrire un acte qui était rédigé d'une façon telle-

(1) II *Mach.*, 5.
(2) *Voy.* ANTIOCHUS ÉPIPHANE.
(3) *Voy.* LYSIAS.
(4) II *Mach.*, 13. Cf. Jos., *Antiq.*, XII, 15.
(5) *Voy.* INTÉRIM.

(1) *Voy.* OSIANDER.
(2) *Voy.* AMSDORF.
(3) *Voy.* MAJOR.

ment blessante pour lui que la souscription équivalait à une rétractation. Amsdorf continuant à intriguer à la cour contre Ménius, celui-ci finit par quitter Gotha, en 1557, et se rendit à Leipzig, où il obtint, probablement à la recommandation de Mélanchthon, une place de prédicateur, et où il mourut dès l'année suivante.

Plusieurs écrits de Ménius étaient dirigés contre Flacius, d'autres, nous l'avons vu, contre Osiander. Par exemple : *Réponse aux calomnies et aux blasphèmes de Flacius Illyricus*, 1557; *Exposé véritable des incroyables prétentions de Flacius Illyricus et de M. Nicolas d'Amsdorf*, 1558; *de la Justice qui vaut devant Dieu, contre le nouvel écrit d'Osiander*, 1552. On a encore de lui : *Comment. in libr. Samuelis et Acta Apostolorum*, 1531; *de Exorcismo in Baptismo*, 1551; *Esprit des anabaptistes*, 1544, etc.; *de la Préparation à la bonne mort; Sermons sur le Salut*, 1556, dont Amsdorf tira les propositions suivantes, qu'il donna comme preuve de l'hétérodoxie de l'auteur : « Ceux qui veulent être sauvés doivent faire pénitence et l'Esprit-Saint commence dans les fidèles la justice et la vie. Tant que nous marchons dans la chair pécheresse l'esprit est faible et imparfait, mais nécessaire au salut; il ne sera parfait que dans l'avenir, après la résurrection. Ceux qui, sans la loi ni les œuvres, par la foi seule du Christ, ont été sauvés, ont cependant besoin de se tenir en garde, de peur de perdre, par le péché contre Dieu et leur conscience, le salut qui leur a été accordé sans aucun mérite, par pure grâce, et doivent conserver un cœur pur, une bonne conscience et une foi sincère. »

Ces propositions ayant pu devenir la cause et l'objet d'une persécution prouvent combien la grande portion des théologiens luthériens (le parti fanatique de Flacius) (1), qui maintenaient et appliquaient dans toute leur rigueur les propositions extrêmes de Luther, s'étaient écartés de l'esprit de la morale chrétienne.

Cf. sur Ménius Adam, *Vitæ Germanorum Theologorum*, Heidelberg, 1620, 319 sq.; Salig, *Hist. compl. de la Conf. d'Augsb. et de l'Église qui l'admet*, t. I et II, et surtout t. III, p. 46, 376 sq., où tous les écrits de Ménius sont indiqués; Planck, *Hist. de l'origine, des modifications et de la formation des Dogmes protestants*, IV, 345, 398, 512.

BRISCHAR.

MENNAS (S.), né à Alexandrie, supérieur du grand hôpital de Saint-Samson de Constantinople, fut, en 536, élu patriarche par l'empereur Justinien et le clergé, en place du monophysite Antime Ier, que le Pape Agapet, se trouvant à Constantinople, avait déposé pour avoir abandonné son siége de Trébizonde et s'être arrogé le siége patriarcal. Le Pape sacra Mennas le 13 mars et celui-ci fut le premier patriarche d'Orient qui eût été ordonné évêque par un Pape. Agapet fit part de cette élection et de ce sacre aux évêques qui avaient été en rapport avec Antime, en donnant de grands éloges à la profonde science, à la conduite irréprochable, à l'infatigable zèle du nouveau patriarche (2). Le pieux et actif Mennas administra paisiblement l'Église de Constantinople, jusqu'au moment où la tempête suscitée par la controverse des Trois Chapitres (3) l'entraîna dans son cours. Théodore Askidas, évêque de Césarée, en Cappadoce, monophysite rancunier, sut pousser l'empereur Justinien à publier contre les Trois Chapitres

(1) *Voy. Voy.* FLACIUS.

(2) Labb., t. V *Concil.*, col. 47 sq. Cf. *Baronii Annal.*, ad ann. 536, n. 27. Pagi, *Critica*, ad ann. 536, n. 6.

(3) *Voy.* TROIS CHAPITRES (controverse des).

d'abord son *Édit théologique* (544) et plus tard un *nouvel Édit* (551), et à les faire prévaloir par la violence. Mennas, menacé, signa l'édit; mais le Pape Vigile, quoiqu'il eût approuvé le premier édit, en ajoutant la clause « sans préjudice des droits du concile de Chalcédoine et à la condition que la controverse sera close par cet édit, » refusa plus tard, en revenant sur sa conclusion, de ratifier l'édit, malgré les instances de l'empereur, déposa l'évêque Théodore Askidas, et exclut de la communion de l'Église le patriarche Mennas et les évêques qui pensaient comme lui (1) (14 août 551). Mennas prouva alors son amour de la paix et la sincérité de ses sentiments religieux en se soumettant à la sentence du Pape et en réparant par son obéissance la faute qu'il avait commise par faiblesse. Sa soumission fut complète et absolue, et il déclara par écrit, avec plusieurs évêques, qu'il regrettait les décrets de l'empereur, et admettait les quatre conciles œcuméniques que les Papes avaient présidés par leurs légats ou leurs vicaires et les ordonnances du Saint-Siége qui concernaient la foi et confirmaient ces synodes (2).

Mennas n'eut plus que quelques jours de repos et mourut au mois d'août 552, après avoir gouverné l'Église de Constantinople pendant seize ans et six mois. Les Latins l'honorent dans leur martyrologe, comme un saint, le 25 août; les Grecs, dans leur Ménologe, le 24 (3). On trouve la biographie détaillée de S. Mennas dans les Bollandistes, t. I du mois d'août, le 25, et p. 65-67.

G. TINKHAUSER.

MENNO ET LES MENNONITES. Menno, fils de Simon, d'où son surnom de Simonis, naquit en 1505 à Witmarsun, près de Franecker, dans la Frise.

Après avoir reçu une instruction assez médiocre il entra dans l'état ecclésiastique et devint, en 1528, chapelain de Pinningen, dans la West-Frise. Incapable, au milieu des mouvements religieux de l'époque, de conserver l'indépendance de son jugement, il ne fit comme tant d'autres que suivre le torrent. Il commença d'abord par mettre en doute la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, quoique, comme il l'avoue naïvement dans son écrit intitulé *Abandon du Papisme*, il fût très-peu versé, à cette époque, dans la connaissance des Écritures. Il se mit alors seulement à les lire assidûment, en même temps que les ouvrages de Luther, de Bucer et d'autres réformateurs, et il trouva bientôt, comme résultat de ses lectures, « qu'il avait été trompé par un culte idolâtrique (la sainte messe), un faux baptême et une fausse communion. » Il prêcha contre ces altérations de la pure parole de Dieu, tout en restant dans son église.

Lorsque, en 1533, les anabaptistes commencèrent à se déchaîner dans Munster, leurs désordres lui parurent moins une erreur qu'un fanatisme nuisible à la bonne cause. Les troubles de Munster ayant été apaisés en 1535 par la force des armes, quelques individus qui avaient pris part à toutes ces agitations, tels que les frères Philipps et David Joris et d'autres qui avaient été dès le principe contraires aux désordres de Munster, s'adressèrent à Menno, « comme à un prédicateur évangélique, qui avait déjà dévoilé à maints fidèles les abominations papales (1), » et le pressèrent de se mettre à la tête des anabaptistes modérés.

Il en résulta, en 1536, son *Abandon public du Papisme*. Ubbo Philipps lui

(1) *Baronii Annal.*, ad ann. 551, n. 6 sq.
(2) Hardouin, III, 10. Labb., V, 338.
(3) *Martyrol. Rom.*, ad 25 August. *Menologium*, ad 24 Aug. chez les Bollandistes, mens. Aug., I, 667.

(1) *Abandon du Papisme*, p. 55.

administra le nouveau baptême. Menno se consacra alors à l'instruction des anabaptistes de la Frise, de Gröningue, des Gueldres, de la Hollande, du Brabant, du Holstein et de la Prusse occidentale, qui reconnurent en lui leur maître et leur chef. Mais comme Menno lui-même avait peu de savoir théologique et que les Baptistes avaient trop peu de capacité pour imaginer une doctrine nouvelle, Menno en demeura tout simplement à quelques dogmes catholiques, auxquels il ajouta les idées des anabaptistes, en en modérant l'exagération fanatique. Il forma de cet amalgame un système mystique et séparatiste, sans consistance dogmatique, par conséquent sans véritable force de cohésion; aussi Menno ne put-il empêcher divers partis de naître de sa secte dès son vivant et sous ses yeux.

Menno enseigne : « Le péché d'Adam se perpétue; sa conséquence est la mort; cependant chacun n'est condamné que pour son propre péché et non par suite du péché originel. La liberté a un grand prix; elle a une haute importance pour la justification, qui ne s'opère pas seulement par la foi, mais aussi par l'obéissance, par les bonnes œuvres, les bons conseils, l'aumône, la visite des malades, preuves et fruits de la foi. La foi qui justifie change le cœur et fait d'un homme injuste un véritable juste. Le Christ n'a institué que deux sacrements : le Baptême, pour les adultes, pour ceux qui croient et qui font pénitence, et la Cène. Il a promis le ciel aux enfants sans le Baptême. Les sacrements sont des actes extérieurs et sensibles qui ne font qu'exprimer et représenter la vertu sanctifiante découlant incessamment du Christ, mais qui ne la communiquent pas. Une cérémonie nécessaire est celle du lavement des pieds des frères voyageurs. L'Église est la continuation du royaume du Christ; elle a des anciens et des maîtres de la parole, que les premiers confirment en leur imposant les mains. Dans un sens général, tous ceux qui sont rachetés appartiennent à l'Église, à l'alliance de Dieu. Il faut recevoir dans la communion de l'Église ceux qui veulent faire pénitence. L'autorité vient de Dieu; nous devons le respect et l'obéissance aux supérieurs en tout ce qui n'est pas contraire à la parole de Dieu. La guerre et les serments sont absolument interdits aux Chrétiens. »

Menno publia cet enseignement en 1539, dans son *Livre fondamental* de la vraie foi chrétienne (1). Mais il trouva dès l'origine des adversaires même parmi les Baptistes; Battenburg et ses partisans parlaient encore de saisir le glaive d'Élie, d'extirper les impies, d'ériger un nouveau royaume des croyants, tandis que David Joris (2), tenant le milieu entre Battenburg et Menno, pensait qu'il viendrait un temps où tous les princes de la terre déposeraient librement leurs couronnes, mais qu'il fallait les tolérer jusqu'alors et leur obéir.

D'autres dissidences s'élevèrent encore contre la doctrine de Menno relative à l'Incarnation du Verbe, à la défense du divorce, dissidences qui ne furent que temporairement aplanies dans la réunion d'Emden, en 1547, et qui le déterminèrent à publier divers opuscules (3). Mais le schisme devint complet, à propos des discussions qui s'élevèrent sur la validité de l'excommunication ecclésiastique, entre ceux qui adoptaient et ceux qui rejetaient la direction fanatique des premiers anabaptistes. Menno s'expliqua dans deux lettres (4) en faveur de l'excommunication pour les cas graves, mais seulement après

(1) Dans Schyn, *Historiæ Mennonitarum plenior deductio*, p. 140-145.

(2) *Voy.* JORISTES.

(3) Schyn, l. c., p. 162.

(4) Id., *ibid.*, p. 152, 157.

trois avertissements, et en admettant la réintégration des pénitents. Il ne put empêcher la séparation du parti de l'excommunication rigoureuse (Flamands et West-Frisons) et du parti plus modéré (Allemands et Ost-Frisons). En 1557, la cause ayant été de nouveau débattue dans une très-nombreuse assemblée tenue à Strasbourg, le faible Menno se laissa entraîner par Diétrich Philipps à l'opinion la plus rigoureuse, qui frappait de l'excommunication les fautes les plus légères, et à rompre toute communion avec les Mennonites de Moravie, de Suisse, de Souabe et du Brisgau (1559), lesquels voyaient dans cette rigueur un retour au papisme. Menno ne survécut pas longtemps à ce schisme. Il mourut en 1561 à Oldeslo, dans le Holstein, dans la maison de campagne d'un gentilhomme qui l'avait mis à l'abri de la fureur des Baptistes. Sa position et celle de ses partisans avait toujours été très-menacée, parce que les Catholiques, aussi bien que les Luthériens et les réformés, attribuaient les abominations de Munster aux Baptistes, de même que la formule de concorde désignait les anabaptistes, à côté des Schwenkfeldiens et des Ariens, comme des hérétiques. C'est ce qui détermina, en Moravie, en Prusse et en Suisse, l'exécution de beaucoup de Baptistes, considérés comme les ennemis de l'ordre public ; David Joris fut exécuté, le 23 août 1556, à Bâle, où il s'était arrêté depuis 1544, sous le nom de Jean de Bruck. Plusieurs écrits de Menno (1), notamment l'*Abandon du Papisme,* avaient été consacrés à la réfutation de cette accusation souvent répétée, et le Mennonite Schyn consacra, dans son *Historia Mennonitarum*, Amstelod., 1723, page 131, un chapitre spécial à prouver que les Mennonites, qui rejettent le baptême des enfants, sont les continuateurs des premiers Chrétiens.

(1) Dans Schyn, l. c., p. 170-172.

Les divergences déjà indiquées des Baptistes se formulèrent dans l'opposition des *Fins*, c'est-à-dire des Flamands et des Frisons occidentaux, et des *Grossiers,* c'est-à-dire des Waterländer ou des Ost-Frisons. Ceux-là tenaient rigoureusement à l'ancienne organisation et furent appelés *Dompeler*, parce qu'ils considéraient comme nécessaire la submersion complète (*onderdompeling*), tandis que ceux-ci se permettaient divers adoucissements à cette doctrine. On vit combien il y avait de pédantisme dans tout cela lorsque les deux partis eurent chargé deux de leurs maîtres, Jean Willems et Lubbert Gerrits (Gérardi), d'arriver à un compromis (1567). Leur sentence consista à ordonner aux deux partis de tomber à genoux, de se demander réciproquement pardon et de vivre dans la charité et l'union fraternelles. Les Waterländer se mirent d'abord à genoux, reconnurent leur faute, demandèrent pardon et se relevèrent. Lorsqu'à leur tour les Flamands furent agenouillés et voulurent se relever, Willems déclara que le sens de la sentence était que les Flamands ne devaient pas se relever d'eux-mêmes, mais devaient être relevés par la main qu'on leur tendrait. Ceux-ci, comprenant qu'à l'avenir ils ne seraient élus à aucune fonction dans la commune, rétractèrent leur rétractation et rejetèrent la sentence du compromis. Le schisme devint plus complet qu'auparavant. Cependant peu à peu le besoin d'une nouvelle alliance se fit sentir et détermina la rédaction d'écrits symboliques. Le premier fut celui des Waterländer, de Jean Ries et Lubbert Gérardi, rédigé en 1580. Il fut suivi de celui d'Outerman, maître mennonite de Harlem, qui parut en 1626, et fut signé par dix-neuf maîtres. Il fut remis

aux états généraux et procura la liberté de conscience aux Mennonites des Pays-Bas. Le sentiment de l'union ayant été fortifié par ces livres symboliques amena la réunion des partis séparés jusqu'alors. La commune d'Amsterdam prit l'initiative. Le véritable signe des enfants de Dieu, demandèrent-ils dans une circulaire de 1627, la foi active par la charité des Flamands ou des Waterländer, pouvait-il être contesté? Quelle parole des Écritures défendait aux deux partis de faire la paix? A cette lettre succéda, en 1629, ce qu'on appela la *Présentation*, qui provoquait sérieusement à l'unité tous les enfants de Dieu dispersés. Ces écrits des Mennonites d'Amsterdam reçurent le nom d'*Olivier de la paix* et furent adoptés par les Frisons et les Allemands réunis dans une assemblée d'Amsterdam (1630). Ce troisième écrit symbolique fut suivi bientôt d'un quatrième (1632), résultat d'un synode de Dordrecht, qui cimenta l'union des partis. Enfin une grande assemblée des prêtres et des diacres des Flamands unis, des Frisons et des Allemands, reconnut comme livres symboliques toutes les professions de foi publiées depuis 1626 et mit fin à toute discussion. Les différences de ces livres étaient insignifiantes, parce qu'elles avaient pour but d'effacer la divergence sur l'excommunication et la discipline ecclésiastique plutôt par une condescendance mutuelle que par des définitions bien tranchées (1). Mais cette absence de principes conduisit bientôt à de nouvelles oppositions, lorsqu'il s'agit du maintien des symboles. Contrairement à l'essence d'un symbole religieux, quelques-uns pensaient que, quelles que fussent les opinions dogmatiques qu'on admît, pourvu qu'on adoptât l'Écriture sainte et qu'on vécût pieusement, on devait être reçu dans la communauté; qu'ainsi on pouvait admettre et les *Remontrants*, appelés du nom de leur chef, médecin d'Amsterdam, *Galénistes*, et leurs adversaires, appelés du nom de leur chef, le médecin Apostool d'Amsterdam, les *Apostooliques*. Ceux-là avaient des opinions sociniennes, tandis que les Apostooliques tenaient fermement à la doctrine de Menno sur la Trinité et l'Incarnation.

L'autorité, à laquelle les deux partis s'adressèrent, se décida en faveur des derniers. Cependant les Galénistes demeurèrent en possession des biens ecclésiastiques, parce qu'ils déclarèrent qu'ils étaient prêts à reconnaître les Apostooliques pour leurs frères, ce que ceux-ci ne pouvaient faire en conscience. Ils se séparèrent au nombre de six à sept cents et formèrent une communauté à part. Toutes les tentatives de réunion faites en 1684 furent inutiles. Plus tard les théologiens réformés profitèrent, aux états généraux, de ces divisions pour attaquer à plusieurs reprises les Baptistes, que toujours ils avaient regardés comme des hérétiques (1722, 1738, 1741). La cause parut devant les états, qui, naturellement, décidèrent dans le sens des dogmes calvinistes et se chargèrent d'une enquête sur l'orthodoxie des Baptistes.

Le culte des Baptistes est dépouillé de tout appareil extérieur, et consiste en prière, chant, prédication, catéchisme. Le huitième jour avant la Cène est institué deux fois par an pour le Baptême. Lorsque les catéchumènes sont examinés et que la communauté, à laquelle on les présente, n'a rien à produire contre leur admission, deux des anciens prononcent chacun un sermon (les anciens seuls ont droit d'administrer les sacrements), et ces sermons rappellent le symbole de foi de la communauté. Puis on interroge les catéchumènes sur ce symbole et l'on verse

(1) Cf. Schyn, l. c., c. 4, p. 78-115.

trois fois de l'eau d'une cruche de pierre sur la tête des catéchumènes, en prononçant la formule du Baptême et le vœu que le Christ lui-même baptise le catéchumène dans le Saint-Esprit et le feu. Le plus ancien donne le baiser de paix aux nouveaux baptisés et les nomme chers frères ou chères sœurs. La célébration de la Cène ressemble beaucoup à celle de Zwingle. Le lavement des pieds est aboli.

Aujourd'hui encore les principales résidences des Mennonites sont les Pays-Bas, où ils occupent 130 communes. C'est dans le Holstein et en Prusse qu'ils furent d'abord tolérés. En 1827 ils furent exemptés du serment comme témoins, en Prusse, s'ils pouvaient donner la preuve authentique de leur conduite irréprochable. Ils ont établi plusieurs colonies dans la Russie méridionale, en 1803, de même qu'en Hongrie, en Transylvanie et en Moldavie. Ils se trouvent en Allemagne principalement dans le cercle de Clèves, dans l'Ost-Frise, dans le Holstein, à Neuwied, dans les deux Hesses, moins dans le sud. Il y en a aussi en France, en Alsace et dans le département de la Moselle. La secte s'est propagée par des émigrations en Pensylvanie et d'autres provinces du nord de l'Amérique.

Cf. *Opera Mennonis*, Amst., 1646; H. Schyn, *Historia Christianorum qui Mennonitæ appellantur*, ib., 1723, traduite du hollandais; le même, *Historiæ Mennonitarum plenior deductio*, ib., 1729; Stark, *Histoire du Baptême et des Baptistes*, Leipzig, 1789; Hunzinger, *Religion, église et écoles des Mennonites*, Spire, 1830.

SCHARPF.

MÉNOCHIUS (JEAN-ÉTIENNE) naquit en 1576 à Pavie. Son père, Jacques Ménochius, président du conseil de Milan, était un des jurisconsultes les plus célèbres de son temps, auteur de plusieurs ouvrages de droit estimés, et surnommé le Baldus et le Barthole de son siècle. Le 25 mai 1593 le jeune Ménochius, âgé de dix-sept ans, entra dans l'ordre des Jésuites et s'y distingua par son savoir et sa vertu. Après avoir fait profession à Milan, il enseigna l'exégèse et la morale, remplit plusieurs fonctions importantes de son ordre, et mourut à Rome le 4 février 1655. Le plus connu de ses ouvrages est la *Brevis Explicatio sensus literalis totius Scripturæ.* Il voulut rendre par ce travail le sens littéral de l'Écriture accessible à ceux qui n'ont ni le temps ni l'occasion de lire de longs commentaires. D'autres théologiens de son ordre, notamment Jean Mariana, Guillaume Estius et Emmanuel Sa (1), avaient déjà fait la même tentative; mais Ménochius les surpassa; lui-même fut ensuite laissé en arrière par un autre Jésuite, le Père Tirinus. Son Explication est précédée de prolégomènes en vingt-huit chapitres, qui traitent brièvement des questions relatives à l'introduction à l'étude de la Bible et à l'herméneutique. L'ouvrage fut souvent imprimé (Cologne, 1630, 2 vol. in-fol.). De la Haye l'admit dans sa *Biblia magna*, et Tournemine le publia en 1719, avec plusieurs dissertations bibliques de divers auteurs. Il a été, en 1843, imprimé, avec la paraphrase française de la Bible de Carrière, à Lille, en 8 vol. in-8°. Ménochius avait, en outre, composé les ouvrages suivants : *Hieropolitica, s. institutiones politicæ ex S. Scripturis depromptæ*, lib. 3, Lugd., 1625; *Institutiones œconomicæ ex S. Litteris depromptæ*, lib. 2, Lugd., 1627; *de Republica Hebræorum*, lib. 8, Paris, 1648; *Historia vitæ Christi; Historia sacra ex libro Act. Apost.; Diatribæ, quibus plura Scripturæ loca diserte exponuntur*, Rome, 1647. — On trouva encore, après sa mort, et on publia une

(1) *Voy.* MARIANA, ESTIUS, SA.

Œconomia Christiana, Venet., 1656, et une *Historia sacra miscella ex variis auctoribus*, Venet., 1657.

REUSCH.

MÉNOLOGES. *Voyze* MARTYROLOGES.

MENSE CAPITULAIRE et **MENSE ÉPISCOPALE**. Tant que dura la vie commune dans les chapitres des cathédrales (*vita communis seu canonica*) on prit l'entretien de l'évêque et des chanoines sur les revenus communs de l'église cathédrale ; mais la vie commune des chanoines ayant été abolie dans le dixième et le onzième siècle, et les chanoines s'étant logés séparément, ayant renoncé plus tard à la table commune pour tenir chacun leur maison, on procéda à un partage des revenus antérieurement destinés à la table commune, et l'évêque reçut sa part, *mensa episcopalis*, le chapitre la sienne, *mensa capitularis*.

La part destinée aux chanoines de la cathédrale fut à son tour divisée d'après le nombre des chanoines, en ayant égard à la hiérarchie des dignités, des personats et des simples canonicats, en autant de portions de qualités diverses, *præbendæ*.

Le prévôt ou prieur était habituellement chargé de l'administration des biens du chapitre ; la mense épiscopale était régie par un fonctionnaire particulier, par un économe épiscopal (*vicedominus*), nommé par l'évêque (1). L'aliénation des biens du chapitre n'était valable qu'avec le consentement, non-seulement de l'évêque, mais de tous les chanoines (2). Les menses épiscopales ne pouvaient être aliénées qu'avec l'autorisation du Pape (3), prescription qui est encore en vigueur là où la dotation d'un siége épiscopal est constituée en biens immeubles ; car cette obligation est comprise dans le serment de sujétion (1) que les archevêques et les évêques prêtent au Saint-Siége.

Voyez, sur la constitution des dotations des cathédrales et des métropoles dans les temps modernes, depuis le rétablissement des siéges épiscopaux et des chapitres en Allemagne, l'article DOTATION ECCLÉSIASTIQUE, lettre A. T. VI, p. 496.

PERMANEDER.

MENSE DES PAUVRES, *mensa pauperum*. Comme dès l'origine ce fut une affaire capitale dans l'Église que de soigner les pauvres de la communauté, et qu'on en chargea un ordre spécial d'ecclésiastiques, *ordo clericorum*, c'est-à-dire les diacres, de même, plus tard, lorsque la table commune des pauvres, *mensa pauperum*, tomba en désuétude et que les revenus de l'Église se diversifièrent et se multiplièrent, on en destina une part déterminée, ordinairement le quart des revenus, à l'entretien des pauvres. Mais pour avoir, dans la distribution de ces aumônes, une mesure qui permît d'apprécier les nécessités et le mérite des familles et des individus secourus, les principales églises tinrent des matricules des pauvres, dans lesquelles on consignait l'état, la situation, la moralité de ceux qui avaient besoin de secours. L'Église ayant toujours considéré les pauvres comme spécialement confiés à sa sollicitude, non-seulement les conciles généraux et particuliers recommandèrent instamment l'obligation de la bienfaisance aux fidèles et spécialement aux ecclésiastiques, mais les Papes et les évêques revinrent souvent et énergiquement sur ce sujet, et donnèrent eux-mêmes l'exemple de la plus grande libéralité envers les malheu-

(1) Carol. M., *Cap. I*, ann. 802, c. 13. Lothar., *I Cap.*, ann. 824, c. 9.

(2) C. 1, 2, 3, 8, X, *De his quæ fiunt a Prælat.*, III, 10. Sext., c. 2, *de Reb. eccles. non alien.*, III, 9.

(3) C. 8, X, *de Reb. eccl. non alien.*

(1) *Voy.* ÉVÊQUE.

reux. La constitution des chapitres des cathédrales et des collégiales confiait la charge des pauvres au chapitre, et l'on mettait régulièrement en réserve, sur les menses épiscopales et les fonds des chapitres, une part déterminée pour les institutions de bienfaisance, en général très-généreusement dotées, et cette portion était nommée la *mense des pauvres*. Dans les églises cathédrales c'était ordinairement le prévôt qui administrait ces revenus; dans les églises paroissiales c'étaient un ou plusieurs membres de la paroisse, sous l'autorité et le contrôle du curé, qui étaient nommés administrateurs du bien des pauvres, et qui, chaque année, rendaient compte à l'évêque, lors de ses visites. On continuait à immatriculer les pauvres.

Dans les temps modernes les institutions de bienfaisance ont été généralement mises dans les attributions de l'État et des communes, et la part que les curés ont encore comme membres permanents ou présidents des comités de bienfaisance locaux ne leur est régulièrement attribuée qu'en vertu de la loi civile qui constitue ces comités.

Cf. PAUVRES (SOINS DES) et INSTITUTIONS DE BIENFAISANCE.

PERMANEDER.

MENSONGE (LE) est une parole contraire à la conviction de celui qui parle et qui a pour but de tromper le prochain. Cependant l'intention de tromper le prochain, comme le remarque fort bien S. Thomas, n'est nécessaire que pour le mensonge complet, non pour le mensonge en général; pour celui-ci il suffit de vouloir parler contrairement à sa conviction, lors même que ce qu'on dit serait en soi ou matériellement vrai. Le mensonge étant contraire au but de la parole, qui est d'exprimer la pensée, il est mauvais en lui-même, par cela qu'il est contre nature, et c'est pourquoi la doctrine révélée défend sévèrement tout mensonge et fait remonter l'origine du mensonge au diable (1).

Si le mensonge est en lui-même mauvais et réprouvable, il ne peut être justifié par aucun motif, quelque bon qu'il soit, le but ne justifiant jamais les moyens, et par conséquent non-seulement le mensonge pernicieux par lequel on tend à nuire au prochain, *mendacium perniciosum*, doit être réputé absolument un péché, mais encore le mensonge officieux, *mendacium officiosum*, qui a pour but l'utilité du prochain, et même le mensonge fait en plaisantant, *mendacium jocosum*, qui tend à récréer le prochain. Quant au mensonge officieux en particulier, S. Thomas dit à juste titre que le péché du mensonge ne consiste pas dans le dommage qu'on cause à autrui, car le mensonge ne cesse pas d'être péché en cessant de nuire au prochain, et que, si le mensonge ne cesse pas d'être péché quand il ne nuit pas au prochain, il ne laisse pas non plus d'être péché quand on s'en sert pour empêcher le dommage du prochain, tout comme il n'est pas permis de voler pour faire l'aumône (2).

Il en est de même du mensonge fait en plaisantant. Lors même que celui qui ment en plaisantant n'a pas l'intention de tromper, son mensonge, en tant qu'il est mensonge, porte en lui-même le caractère d'une parole trompeuse, et on n'apprécie pas seulement les actions morales d'après le but spécial de celui qui agit, *finis operantis*, mais d'après le but qui est la base de l'action, *finis operis*. On comprend du reste qu'un mensonge peut être plus ou moins coupable.

Ce degré de culpabilité du mensonge se détermine d'après le but spécial dans lequel on déguise la vérité, d'après les

(1) *Ecclésiast.*, 20, 26-28. *Jacques*, 3, 14. *Coloss.*, 3, 9. *Jean*, 8, 44.

(2) Cf. Thom., 2, 2, quæst. 110, art. 3.

conséquences probables qu'il peut entraîner, et d'autres circonstances.

Le mensonge est un péché mortel quand il est diamétralement contraire à la charité, ce qui peut avoir lieu d'une triple manière. Le mensonge peut être contraire à la charité : 1° en elle-même ; 2° par le but qu'on recherche ; 3° par les circonstances.

Il est contraire à la charité en elle-même quand il se rapporte aux choses divines ou aux vérités du salut ; car il est contraire dans ce cas à l'amour de Dieu, dont il fausse la vérité, et il est en même temps contraire à la foi.

Il est contraire à la charité par le but qu'on veut atteindre quand on ment pour manquer au respect dû à Dieu, pour nuire à la personne, à l'honneur, à la fortune du prochain.

Il est contraire à la charité par les circonstances s'il suscite un grave scandale ou cause un dommage réel et qu'on peut prévoir (1).

Les moralistes enseignent unanimement que des réponses évasives à des demandes inconvenantes, des paraboles, des fables, des contes, tout comme les formules de politesse en usage, ne doivent pas être considérés comme des mensonges.

La restriction mentale, *restrictio pure mentalis*, c'est-à-dire une parole par laquelle on dissimule ce qui serait nécessaire pour en faire comprendre le sens véritable, et qui par conséquent trompe celui à qui on l'adresse, n'est pas essentiellement différente du mensonge. Elle n'est pas plus permise que le mensonge.

Il en est autrement de la restriction dite *non pure mentalis, sed sensibilis*, et de l'amphibologie. La restriction *non pure mentalis*, par laquelle on n'omet que les points auxquels celui à qui on s'adresse pourrait facilement suppléer, en examinant exactement toutes les circonstances, et l'amphibologie, qui consiste à se servir avec intention de paroles dont la double signification cache aussi bien qu'elle révèle le véritable sens de ce qu'on veut dire, sont défendues toutes les fois que la charité ou la justice nous fait une obligation de dire la vérité entière et sans réserve, comme par exemple en justice, devant un supérieur, etc., etc. Mais quand cette obligation ne nous est pas imposée, et qu'on a un motif grave, la restriction et l'amphibologie sont permises, parce que dans ce cas on n'a pas en vue de tromper le prochain, quoiqu'on ait un juste motif de le laisser dans son erreur. C'est ce qui a lieu notamment quand on est tenu de cacher comme un secret la chose sur laquelle on est questionné ; ainsi elles sont permises aux confesseurs, aux secrétaires intimes, aux généraux, aux médecins, aux chirurgiens, aux avocats, en général à tous les fonctionnaires dans tout ce qui a rapport à leurs fonctions. Par exemple un confesseur, interrogé si quelqu'un a commis une faute qu'il ne connaît que par la confession, peut répondre sans scrupule : Je ne le sais pas, en pensant : Je ne le sais pas de manière à pouvoir le révéler. Et même si on lui demande s'il ne le sait point par la confession, il peut répondre : Je ne le sais pas, parce que personne n'a le droit de l'interroger sur ce qu'il sait par la confession, et que le confesseur sait les secrets de la confession non en tant qu'homme, mais en tant que représentant de Dieu.

Les saints Pères et les théologiens ne sont pas du même avis sur plusieurs exemples d'amphibologie ou de paroles en apparence mensongères que l'Écriture raconte de personnages qui sont saints ou du moins loués par elle ; ainsi quelques-uns accusent Abraham d'avoir commis un mensonge en faisant passer sa femme pour sa sœur ; d'autres,

(1) Thom., 2, 2, quæst. 110, art. 4.

comme S. Augustin, l'absolvent, parce que Sara était véritablement sa sœur et qu'il n'était pas tenu de révéler tous ses rapports avec elle (1).

D'autres paroles de ce genre, qui se rapportent à des circonstances actuelles, à des faits patents, et qui paraissent mensongères, sont considérées par les saints Pères comme des paroles figurées ou prophétiques, telles, par exemple, que la parole de Jacob se disant le premier né d'Isaac, parce que les biens de la primogéniture lui appartenaient d'après un décret divin, et qu'il devait en même temps exprimer prophétiquement par là que les peuples païens, enfants puînés, prendraient un jour la place des Juifs, premiers nés des peuples.

Enfin, quand l'Écriture loue des personnes qui, comme Judith, se sont rendues coupables de mensonge, elle en fait l'éloge, dit S. Thomas, non parce qu'elles ont menti, mais pour d'autres qualités estimables dont elles ont fait preuve (2).

MARTIN.

MÉPHIBOSETH ou MIPHIBOSETH, מְפִבֹשֶׁת, Μεμφιβοσθέ.

1. Fils de Saül et de sa concubine Respha, fut livré par David aux Gabaonites, avec son frère Armoni et les cinq fils de Michol, fille de Saül, et immolé par les Gabaonites pour expier l'injustice commise par son père à leur égard (3).

2. Fils de Jonathan, paralysé des jambes à la suite d'une chute faite à l'âge de cinq ans (4), vécut, après la mort de son grand-père et de son père, caché dans Lodebar, près d'un certain Machir. David l'ayant appris par Siba, un des serviteurs de la cour de Saül, l'attira à sa cour, lui rendit les biens

(1) *Genèse*, 20, 12.
(2) Thom., 2, 2, quæst. 110, art. 3.
(3) Cf. II *Rois*, 21, 1-10.
(4) *Ibid.*, 4, 4.

de son grand-père et en nomma Siba l'administrateur (1). Au moment où éclata la conspiration d'Absalon, Siba chercha auprès du roi à faire passer son maître pour un prétendant; il atteignit son but: David lui accorda la propriété de tous les biens de Méphiboseth (2). L'accusation, à ce qu'il paraît, était fausse; Méphiboseth parvint à s'en justifier dans la suite, et convainquit David de ses véritables dispositions; toutefois, et malgré son infidélité, Siba obtint la moitié des biens du prince qu'il avait trahi (3).

MER MORTE. *Voyez* MERS BIBLIQUES.

MER ROUGE. *Voyez* MERS BIBLIQUES.

MERCATOR (MARIUS). *Voy.* MARIUS AVENTICUS.

MERCREDI, JOUR D'ABSTINENCE. *Voyez* JOURS DE JEUNE.

MÈRE DE DIEU. *Voyez* MARIE.

MÉRICI (SAINTE ANGÈLE), ou Angèle de Bresse, issue probablement de la famille Biancosi, de Salo (4), née en 1506 à Désanzano, vint, jeune encore, s'établir à Salo, chez un de ses oncles maternels, avec une de ses sœurs, plus âgée et déjà veuve. Sa simplicité lui valut le surnom de Colombe de Salo. Le désir de la solitude poussa les deux sœurs à quitter secrètement la maison de leur oncle. Le brave homme les chercha longtemps, les trouva au bout de plusieurs mois, et les ramena chez lui, où elles continuèrent à vivre dans de pieuses pratiques. La sœur aînée étant morte au bout de quelque temps, Angèle entra dans le tiers-ordre de S. François d'Assise. Silencieuse, retirée, Angèle se voua à la plus rigoureuse mortification. Elle prouvait la sincérité de la rigueur qu'elle exerçait envers elle-même

(1) II *Rois*, 9, 9.
(2) *Ibid.*, 16, 1-4.
(3) *Ibid.*, 19, 25-31.
(4) Ville de Lombardie.

par la tendre charité qu'elle témoignait à chacun, et qui prêtait à ses paroles une vertu si efficace que bien souvent elle réconcilia des ennemis mortels. Sa réputation attira le duc de Milan à Brescia ; il fit prier Angèle de venir le voir au couvent des Barnabites. La jeune fille, que n'éblouissait pas la grandeur humaine, parut devant le prince avec autant de calme que d'humilité. Loin de répondre à la considération que lui témoigna ce prince par des flatteries, elle le conjura de rendre justice à ses sujets, de les aimer, et d'être plutôt leur père que leur maître. — Une merveilleuse sagesse se développa dans le cœur de cette fille si simple et si inexpérimentée, et se manifesta par le don de la parole et de la persuasion. Les choses cachées et futures lui étaient révélées. C'est ainsi, par exemple, qu'elle décrivit à un de ses parents, chanoine de S. Nazaire de Brescia, ses péchés secrets et l'état de son âme avec tant de vérité qu'il se convertit immédiatement et sans la moindre réplique. Un jour qu'Angèle faisait une visite à Désanzano, elle vit, durant sa prière, une échelle qui montait de la terre au ciel, et sur laquelle des vierges couronnées s'élevaient en triomphe vers le trône de Dieu. Elle reconnut dans cette vision qu'elle était appelée à fonder un ordre. Cependant elle sentit naître en elle un saint désir de se rendre en Palestine. Elle s'embarqua à Venise, perdit la vue durant la route et supporta son malheur avec la plus noble résignation. Elle se fit conduire dans tous les lieux consacrés par la présence de Notre-Seigneur, fit ses dévotions et se contenta de la lumière intérieure qui éclairait son âme. Au retour un naufrage jeta son navire dans l'île de Candie. Il y avait, dans le voisinage du port, une croix miraculeuse vers laquelle elle se fit conduire et où elle recouvra la vue. Revenue à Rome, elle fut vivement sollicitée par le Pape Clément VII de s'y fixer ; mais Agnès opposa au désir du Pape de si solides motifs que ce Pape sentit qu'elle était appelée à une plus haute destinée et la laissa partir en la comblant des marques de sa bienveillance. Cependant l'Esprit de Dieu avait à lutter dans Angèle contre de nombreux et incessants scrupules. Un digne confesseur la soutint et la dirigea dans cette lutte difficile.

Raffermie dans ses desseins, elle finit par fonder, en 1537, une société qui se composa dans l'origine de soixante-douze jeunes filles dont Angèle fut la supérieure et qu'elle mit sous l'invocation de Ste Ursule. Ainsi fut créé l'*ordre des Ursulines*, destiné à l'éducation des jeunes filles et à la conversion du monde. Le Pape Paul III approuva l'ordre en 1544, lui accorda des indulgences plénières et d'autres priviléges, qui furent encore notablement augmentés par le Pape Grégoire XIII, en 1572, à la demande de S. Charles Borromée, vicaire apostolique de l'ordre. Les Ursulines se propagèrent, de la maison-mère de Brescia, en Italie, en France, en Allemagne, en Hongrie, dans le nord de l'Amérique. Toutefois Angèle ne vit pas de son vivant cette immense diffusion de son ordre. Les fatigues de sa charge et ses perpétuelles mortifications lui causèrent une maladie incurable. Lorsqu'elle se sentit proche de sa fin, elle prit affectueusement congé de ses sœurs. Elle mourut le vendredi saint, 21 mars 1540, après avoir reçu le saint Viatique et en chantant les louanges de son Dieu. Les chanoines de Brescia et les chanoines réguliers de Ste Afre se disputèrent son corps, qui demeura pendant trente jours sans être inhumé, recevant les hommages des fidèles. Ses membres ne se roidirent pas, on ne vit pas la moindre trace de corruption, son visage demeura rayonnant de sainteté et de vie,

et tout son corps exhala de célestes parfums. Enfin les chanoines de Ste Afre eurent le droit de l'ensevelir, et les restes précieux d'Angèle sont encore dans leur église. Elle fut béatifiée le 30 avril 1768 et canonisée en 1807.

Voir *Nouvelle Sion*, 1850, supplém. 19 et 20. Sa *Vie* a été publiée par le P. Quarré, de l'Oratoire, Paris, 1688, in-12; en italien, par le P. Ottavio de Flamio, Brescia, 1600, in-4°. HAAS.

MÉRINTHIENS. *Voyez* CÉRINTHE.

MÉRITES DES FIDÈLES. *Voy.* ŒUVRES (BONNES).

MÉRITES DU CHRIST. *Voyez* RÉDEMPTION et TRÉSOR DES MÉRITES.

MERITUM DE CONGRUO ET DE CONDIGNO. D'après la doctrine catholique l'homme ne peut accomplir aucune œuvre méritoire pour le salut sans la grâce, et toute œuvre qui contribue au salut éternel, et qui est nécessaire pour parvenir à la vue de Dieu, est un effet de la grâce. Toutefois toute œuvre de ce genre est comptée à l'homme qui l'a accomplie comme un mérite, *meritum*, en tant que sa volonté a librement coopéré à l'action de la grâce.

La coopération, pour être méritoire, doit partir d'un motif *surnaturel*, de la foi et de la charité. Un motif d'action purement naturel ne suffit pas. Il résulte des textes de l'Écriture sainte, tels que Luc, 7, 47; Ép. de S. Jude, v. 20; IIe Ép. de S. Pierre, 1, 10, 11, que les œuvres produites par des motifs surnaturels sont *nécessaires au salut*. L'Écriture et la tradition prouvent d'une manière aussi certaine que les œuvres surnaturellement bonnes, c'est-à-dire accomplies en esprit de foi et de charité, sont véritablement *méritoires*, et cela non par notre volonté et notre puissance, mais par la volonté et les mérites de Jésus-Christ (1). Le mérite proprement dit suppose comme condition :

1° La possession de la grâce actuelle, *gratia actualis*, car nous ne pouvons acquérir de mérites que par des actions surnaturellement bonnes;

2° La possession de la grâce habituelle, car il faut qu'il y ait un commerce d'amitié entre Dieu qui donne la récompense et l'homme qui la reçoit;

3° Une promesse divine, *promissio divina*, Dieu ne nous devant rien, et ayant d'ailleurs, en vertu de la création et de la Rédemption, tout droit sur nos actions.

Du côté de l'homme la première condition est le *status viæ*, le pèlerinage terrestre; car le juste, arrivé au terme, *in termino*, ne peut faire des actes méritoires, et est déjà en état de jouissance.

On distingue le mérite *de condigno* du mérite *de congruo*. Le premier est un mérite auquel Dieu *doit* accorder la récompense promise, en vertu de la *justice distributive*, qui ne peut laisser sans l'accomplir une promesse faite par Dieu (*ex justitia fundata in præmiantis pacto*). Toute œuvre faite en et par esprit de charité porte en elle-même le droit à la récompense promise.

Le mérite *de congruo* est l'œuvre à laquelle la justice divine ne doit pas de récompense, mais qui, en vertu de la bonté divine, *peut* attendre une récompense, *ex quadam convenientia, congruitate et decentia*, suivant les termes de l'école.

Lorsque le pécheur repentant se tourne vers Dieu, lorsqu'il fait les actes de foi, d'espérance et de charité, ou quelque autre bonne œuvre émanée d'un motif surnaturel, il n'acquiert sans doute encore aucun mérite *de condigno*, car il lui manque pour cela l'*état de grâce* et la *promesse divine;* mais il peut mériter par là, *de congruo*, la disposition nécessaire pour obtenir la grâce sanctifiante, et par conséquent la justification, d'après ces paroles de l'Écri-

(1) *Matth.*, 5, 3-12; 16, 27.

ture : *Convertimini ad me*, *et convertar ad vos* (1).

Un pécheur de ce genre reçoit d'après cela une récompense de Dieu pour ses bonnes œuvres, récompense qui répond précisément à ce besoin actuel de son âme, *merces conveniens*, c'est-à-dire sa justification ; il se comporte à l'égard de Dieu comme le fils qui, cherchant à apaiser peu à peu son père irrité et à se réconcilier avec lui par une conduite repentante, soumise et filiale, reconquiert l'amour de son père. Ainsi le pécheur obtient d'être justifié à la suite de sa bonne conduite, que Dieu récompense en le préparant à recevoir la grâce sanctifiante, *meretur de congruo justificationem;* car les bonnes œuvres du pécheur sont aussi bien le commencement de sa conversion que le commencement de ses efforts pour satisfaire à la justice divine ; Dieu permet toujours qu'on le trouve quand on le cherche sincèrement. DUX.

MERLIN L'ENCHANTEUR, ou *Merdhinemeris, Ambrosius*, figure légendaire des Bretons au temps du Romain Ambroise et du roi Arthur. Il naquit au cinquième siècle, à Carmather, et prédit, avant Vortigern, le déplorable avenir de la Bretagne. Plus tard il transporta des rochers d'Irlande en Angleterre et en construisit un trophée en l'honneur d'Ambroise. Il éleva le roi Arthur ou devint son conseiller, et à ce titre il engagea le roi à fonder la Table ronde. Il ne pouvait être vaincu que par un charme dont, imprudemment, il livra le secret.

Ce charme fut éprouvé sur la personne de Merlin sans mauvaise intention. Merlin disparut, sa voix seule subsista et rendit des oracles dans une grotte de la forêt de Brocéliande ou Brécheliant. Il échappa aux Saxons sur un vaisseau de verre. — D'autres détails aussi fabuleux se rattachent encore à son nom. Lingard dit du roi Arthur : « Nous ne savons ni le temps où il vécut, ni la situation de son empire. » Ces paroles s'appliquent parfaitement à Merlin. Ce serait une peine inutile que de vouloir chercher la vérité historique sous les figures dont les poëtes l'ont enveloppée. Alain de Lille (1) rédigea, vers 1171, un commentaire sur les prophéties de Merlin, qui excitaient fortement l'attention à cette époque. Ce commentaire parut sous le titre de *Commentaria in divinationes propheticas Merlini Caledonii, cum huj. vaticiniis*, Francof., 1603. Suivant Du Pin et d'autres le travail d'Alain est interpolé. La traduction de cette prophétie du breton en latin, avec l'explication d'Alain, est, dit-on, l'œuvre de l'historien anglais Geoffroi de Monmouth (vers 1151), à qui on attribue aussi une *Vie de Merlin* (2). Antérieurement déjà les prophéties de Merlin avaient été publiées en diverses langues : en espagnol, Burgos, 1498 ; à Séville, 1500 ; en français, à Paris, par Robert de Borron, 1498, en 3 vol., et 1528. Boulard a mis le vieux roman intitulé : *Merlin l'Enchanteur*, en français moderne, Paris, 1797, en 3 vol.; il a été traduit en italien, Venise, 1480 ; Florence, 1495, et plus souvent en anglais, Londres, 1529, in-4°, 1641, in-4° ; plus tard, en 1754, en 1813. Fr. Schlégel les traduisit en allemand et les publia dans son recueil de poésies romantiques.

Dans la dernière et superbe édition de Vienne (seconde édition originale) de 1846 on trouve, au septième volume, page 1-140, la vie de l'enchanteur Merlin. Schlégel s'exprime ainsi sur le mérite de cette histoire et sur son propre travail : « Les anciens romans les plus riches d'invention et les plus importants sont en général ceux qui se

(1) *Zachar.*, 1, 3.

(1) *Voy.* ALAIN DE LILLE.
(2) *Voy.* GEOFFROI.

rapportent à la Table ronde et au roi Arthur; parmi ces romans il n'en est guère de plus étonnant et de plus original que celui de l'enchanteur Merlin. Le travail que nous donnons en allemand sur ce poëme a été tiré des meilleures sources françaises de la Bibliothèque de Paris, en 1803 et 1804. » Le roman de Merlin, d'après Schlégel, se termine ainsi : « Le roi Arthur envoie des gens pour chercher Merlin, qui est perdu. On le trouve, et en même temps on ne le trouve pas, car on ne perçoit que sa voix. Le chevalier Gawin, qui avait trouvé la voix de Merlin, se rendit alors, plein de joie, à Cardueil, où le roi Arthur tenait sa cour et où tous les grands et les princes du pays l'entouraient. La douleur et le deuil furent grands lorsque le chevalier Gawin raconta qu'on ne verrait et n'entendrait plus Merlin, et qu'il était à jamais captif. Tous les assistants se mirent à pleurer en apprenant les adieux que Merlin envoyait à la reine, au roi et aux barons, et les bénédictions qu'il leur adressait, ainsi qu'à tout le royaume. » GAMS.

MÉRODACH BALADAN, מְרֹאדַךְ בַּלְאֲדָן, ou encore, d'après un changement habituel de labiales, בְּרֹאדַךְ ב״, roi de Babylone, fils de Baladan, qui eut des rapports d'amitié avec le roi Ézéchias (1), est le même personnage que celui qui est nommé Μαρδοκέμπαδος dans le canon de Ptolémée et Marudach Baldanes par Alex. Polyhist. (Bérose), dans Eusèbe, *Chron. Arm.*, page 19. Selon Ptolémée il régna douze ans, de 721 à 709, dans Babylone; suivant Alex. Polyhist., il se rendit maître de Babylone après le meurtre de Hagises ou Acises; mais il fut tué au bout de six mois par Élibus, qui lui-même fut, au bout de trois ans, soumis à Sennachérib d'Assyrie, et remplacé par son fils Asordan (Esarhaddon) comme roi de Babylone. On peut voir des détails sur l'identité de ce nom et les diverses opinions élevées à ce sujet dans Keil, *Commentaires sur les livres des Rois*, page 552 sq.

(1) Cf. IV *Rois*, 20, 12 sq. *Isaïe*, 39, 1 sq. II *Paral.*, 29, 31.

MÉROM (מי מרום, lac amer), appelé par Josèphe Flavius Σαμοχωνῖτις λίμνη ou Σεμεχωνῖτις, aujourd'hui Bachr el Huleh (lac de Huleh), lac formé au nord de la Palestine par les ruisseaux de Nahr Banjas et Nahr Hasbéia (les deux principales sources du Jourdain). Il a la forme d'un triangle tronqué, dont la base est située au nord. A sa base il a une largeur d'un mille; sa longueur, jusqu'à sa pointe émoussée au sud, est d'un mille ou un mille et un quart. Son bord septentrional forme un marais plus large encore, et qui fait partie du lac, car les eaux de celui-ci se répandent plus ou moins sur ces marécages suivant les saisons. Peu à peu ces marais deviennent des prairies verdoyantes, fertiles, et qui s'étendent fort au loin. Durant la saison aride de l'année les Arabes Ghavahrideh (c'est-à-dire les habitants du Ghor) font paître leurs troupeaux dans les parties septentrionales de ces marécages. Thomson, pour parvenir des marais au bord du lac, s'aboucha avec un de ces Arabes, qui lui jura par Allah qu'un sanglier même ne pourrait pas y atteindre. C'est le plus grand pâturage qu'il ait jamais vu; il est absolument plat, rempli de flaques d'eau, de forêts de joncs, de roseaux, de gazons.

D'innombrables troupeaux de moutons blancs et de chèvres parcourent ces immenses pâturages dans tous les sens; on y voit aussi des files de chameaux et de bœufs. Les buffles s'y vautrent dans les eaux fangeuses et semblent prospérer dans ces parages; cependant la race y est dégénérée; ils

ont peu de ressemblance avec les magnifiques ruminants de la Bible (ראם). Le côté oriental du lac est resté inexploré jusqu'à nos jours. Wildenbruch pense que la pente abrupte et touffue des bords du lac offrirait difficilement une voie praticable. Au bord occidental les montagnes ne se rapprochent pas autant du niveau du lac et laissent à leur pied une rampe unie remplie de joncs, de roseaux et de lotos. C'est de ce côté que se trouvent la plupart des huttes des Bédouins. L'eau n'est pas aussi limpide que celle du lac de Tibériade (1). En général le lac de Mérom ressemble à une lagune, car son niveau d'eau change avec chaque saison de l'année. Il est situé, suivant Bertou, à environ $6^{m},15$ au-dessous du niveau de la Méditerranée.

Cf. Ritter, *Géogr.*, XV, 218 sq.

SCHEGG.

MERS BIBLIQUES.

I. LA MER MÉDITERRANÉE, à l'ouest de la Palestine, que la Bible nomme tantôt la *grande mer*, הים הגדול, la *mer postérieure*, c'est-à-dire occidentale, הים האחרון, parce que les Hébreux déterminent les positions géographiques en partant de l'orient, tantôt la *mer des Philistins*, ou simplement *la mer*, et que les poëtes appellent le grand abîme, *abyssus multa*, תהום רבה (2), située plus bas que l'océan Atlantique et que la mer Noire, est, sous les mêmes parallèles, plus chaude de 2 à 3 degrés et entretenue par des affluents si peu nombreux et si peu considérables que la vaporisation lui enlève trois fois plus d'eau que les courants du continent ne lui en apportent. Elle se dessécherait, par conséquent, si elle n'était alimentée par la mer Noire et la mer Atlantique, qui, nous l'avons dit, sont situées au-dessus d'elle. Cette position détermine des courants qui se font sentir surtout aux bords de la Syrie. Là le courant passant devant la côte méridionale, c'est-à-dire celle de la Palestine, et éloignant de cette côte, est défavorable à la navigation, tandis qu'il lui est favorable près de la côte septentrionale et phénicienne, à laquelle il mène et dont il ramène à la fois. En général le courant se dirige, le long des côtes de la Syrie, du sud au nord, avec une vitesse de 6 à 8 milles en vingt-quatre heures. La côte méridionale est plate et sablonneuse et s'avance de plus en plus dans la mer, grâce aux terres d'alluvion que lui apportent les fleuves; la côte septentrionale de Saint-Jean-d'Acre, au contraire, vers Tyr, est roide et abrupte. La zone des côtes est d'une médiocre largeur et ne comprend jamais que quelques lieues de l'ouest à l'est; elle est souvent resserrée par les montagnes et les rochers qui avancent et ne laissent qu'une ligne étroite entre eux et la mer, sauf la baie de Saint-Jean-d'Acre à la pointe septentrionale du mont Carmel. Tout le long de la Palestine on ne rencontre pas un golfe, pas un port, si bien que cette contrée, quoique située dans toute sa longueur aux bords de la Méditerranée, se trouve, par sa conformation même, exclue de tout commerce avec la mer. C'est précisément ce qui constitue la grande différence entre la Phénicie et la Palestine. Dans celle-ci (1) toutes les vallées reviennent sur elles-mêmes et se referment au centre du pays, tandis que, dans celle-là, elles s'ouvrent du côté de la mer, vers laquelle devaient, nécessairement, se porter le commerce et toute l'activité du peuple de Phénicie.

II. LA MER ROUGE, Ἐρυθρὰ θάλασσα (2), en hébreu *mer des joncs*, ים־סוף, est

(1) *Voy.* GÉNÉSARETH.
(2) *Ps.* 35, 7.

(1) Ritter, *Géogr.*, XV, 19.
(2) I *Mach.*, 4, 9. *Sagesse*, 10, 18.

un golfe de l'océan Indien, long, étroit, qui, à l'exception d'un isthme peu large, sépare l'Afrique de l'Asie, et se divise au nord en deux autres golfes entre lesquels est située la péninsule sinaïtique. La longueur de la mer Rouge est de 300 milles allemands; le flux et le reflux font sentir toute la force de leur mouvement jusqu'aux bords les plus avancés des extrémités septentrionales du golfe. Sa surface, sauf le golfe de Suez, est couverte de varechs qui lui ont valu peut-être son nom de mer Rouge, dans tous les cas son nom hébreu de mer des joncs. Sa profondeur est, en somme, médiocre jusqu'au golfe d'Akaba.

Son extrémité nord-ouest est d'une grande importance dans l'histoire de la Bible, à cause du passage des Israélites à travers la mer Rouge, tout comme son extrémité nord-est à cause d'Élath et d'Asiongaber et des flottes qui en partaient pour Ophir.

Le golfe de Suez (*sinus Heroopolitanus* des anciens, aujourd'hui *Bachhr Assuez*) est large de 2 kilomètres et guéable. Lorsqu'un vent de nord-ouest pousse les eaux vers le sud, surtout au moment de la marée basse, on peut traverser le golfe à cheval, ou même à pied, en allant au nord. Si le vent tourne au sud-est, l'eau monte, en peu de temps, à 2 mètres. Si on prend la voie de terre au nord, au-dessus de Suez, on tourne la mer en marchant pendant quatre heures. Russegger partit le 15 octobre 1838 de bon matin de Suez, afin de traverser le bras de mer à cheval durant la marée basse. Il marcha pendant une heure vers le nord, le long de la côte, puis une heure à travers le bras de mer, en le croisant, vers l'est-est-sud; enfin une heure vers le sud-sud-est, où l'on se retrouve près de la ville de Suez et en face d'elle. Le fond de la mer était un sol sablonneux et visqueux, couvert d'une croûte salée et des eaux de la dernière marée, laquelle, à certains endroits, atteignait les genoux des chameaux et rendait la traversée assez difficile. On ne peut faire cette route que par un vent du nord; avec le vent du sud-est il y a du danger; au moment de la marée on est perdu.

La marée déborde souvent sur le rivage, comme le prouve le sable fin qu'elle laisse derrière elle, et il est hors de doute qu'autrefois le golfe s'étendait davantage vers le nord-est; car la bande du désert, qui se prolonge entre l'extrémité septentrionale de la mer et la chaîne de collines qui s'élèvent environ à 16 kilomètres à l'est et bornent cette plaine, porte toutes les traces auxquelles on reconnaît un sol récemment abandonné par la mer. Les couches de cette chaîne sont tout à fait horizontales et appartiennent à la formation du Mokattam, situé en face. La surface est couverte de sable de mer et de débris marins; en certains endroits elle est surchargée des terres d'alluvion provenant des montagnes voisines, et surtout de pyrites dures et très-peu friables. Dans beaucoup d'endroits le sable forme des collines qui se rattachent les unes aux autres comme des dunes; c'est là que se trouvent les puits d'Ajin-Mousa. Si l'on considère que le circuit autour de Suez, au temps de la marée basse, dure quatre heures, qu'il se prolonge à la marée haute, qu'au temps de Pharaon la mer s'avançait plus qu'aujourd'hui dans les terres, on comprend que ce roi se hâta de suivre les Israélites dans les profondeurs de la mer entr'ouverte, qu'il put prendre pour la marée basse; mais on voit aussi qu'une marée basse, dont les Israélites auraient profité, ne suffisait pas pour expliquer leur traversée extraordinaire. D'ailleurs les paroles de la Bible s'opposent à toute explication purement naturelle : « Les enfants d'Israël mar-

chèrent à sec au milieu de lames, ayant l'eau à droite et à gauche, qui leur servait comme d'un mur (1). » On ne pourra jamais déterminer d'une manière positive et exacte le lieu où le passage s'effectua, et le fait est assez indifférent. Les modernes pensent qu'il se fit au nord de Suez, à peu près le long de la route traversée par Russegger (2) ; la tradition le met plus au sud. Schubert dit : « Quand je pèse les motifs graves que dernièrement Raumer a résumés, dans son opuscule sur *l'Expédition des enfants d'Israël*, je ne puis m'empêcher d'adopter l'ancienne tradition, suivant laquelle le passage de l'armée d'Israël eut lieu en partant de la vallée opposée d'Ajin-Mousa et qui débouche à la côte entre l'Attaka (Baal Zephon) et le Kuaiba (Migdol), situé au sud. Les Hébreux marchèrent durant une nuit pleine d'angoisses. L'aurore les trouva arrachés au péril et à l'inquiétude, près du puits de Moïse (3). » C'est aussi vers cette opinion que penche Ritter, dont l'autorité est si grave (4).

Ce golfe ne fut jamais d'une grande valeur pour la navigation et le commerce, soit à cause des obstacles qu'il présente naturellement, soit à cause de la proximité du Nil ; mais le golfe oriental, le golfe *Élanitique*, était d'autant plus important. Les commodores Moresby et Carles ne purent en trouver le fond, sauf tout près de la côte. Il est naturel qu'il résulte d'une telle masse d'eau un choc formidable, même par les vents les plus doux et les marées les plus calmes. La majeure partie de l'année ce sont les vents nord-nord-est qui prédominent ; ils sont très-modérés pendant deux mois, après l'équinoxe de printemps ; le reste du

(1) *Exode*, 14, 22.
(2) De la Borde.
(3) *Voyage d'Orient*, II, 272.
(4) *Géogr.*, XIV, 825.

temps ils sont extrêmement variables et forts, les hautes montagnes des environs ne laissant qu'un étroit passage aux vents latéraux et augmentant ainsi leur violence et les dangers qui en résultent. La partie supérieure du golfe est moins orageuse que la partie inférieure. Les affluents qui débouchent dans le golfe sont très-nombreux au bord septentrional ; durant la saison des pluies ils deviennent de formidables torrents et forment, par leurs alluvions, les pays bas de la presqu'île sinaïtique, tandis que les ruisseaux de la côte orientale sont en général absorbés par le sol, qui est mou et visqueux, et ne peuvent pas charrier de terres d'alluvion. C'est pourquoi on ne trouve de stations pour les vaisseaux et d'emplacement pour des ports sur la côte occidentale qu'à Élath et Asiongaber (1).

C'est de cette route maritime, pénétrant profondément dans le continent, au centre des pays commerçants du monde ancien, que partirent les premières grandes expéditions maritimes ; c'est là que, dès la plus haute antiquité, se trouvait la voie qui reliait l'Orient à l'Occident, et c'est ce qu'elle pourrait devenir encore si, par un obstacle quelconque, la voie de l'Inde par Suez et l'Égypte était coupée ; il pourrait encore partir de là des expéditions d'Ophir, allant chercher les richesses de l'Inde, comme au temps de Salomon.

III. La MER MORTE, *Mare mortuum* (2), θάλασσα ἡ νεκρὰ (3), s'appelle dans la Bible *mer de sel*, ים המלח, *mer de la plaine*, ים הערבה, *mer de l'Orient*, ים הקדמוני ; dans Josèphe, *mer Asphaltite* ; chez les Arabes, *mer de Loth* (Bahr el Loud). Sa largeur est en général assez uniforme ; elle a deux milles à deux milles et demi allemands,

(1) *Voy.* ÉLATH, ASIONGABER.
(2) Justin.
(3) Pausan.

sauf aux deux extrémités, où elle est resserrée par les montagnes. On varie sur la longueur, parce que celle-ci diffère suivant les saisons; en moyenne elle a dix milles. Le lit de cette mer est un prolongement du Ghor, lequel se trouve à l'extrémité septentrionale de la mer; c'est un marais salé, dont le plan est presque horizontal; hommes et bêtes y enfoncent jusqu'aux chevilles dans la vase. Le pays qui longe les bords conserve ce caractère jusqu'au dernier gué du Jourdain.

La partie méridionale est resserrée à l'est par une presqu'île qui s'avance à près de 8 kilomètres, et qui, vue de l'ouest, a l'air d'un banc de sable; à l'ouest de la pointe méridionale, qui est partout très-guéable, et d'où partent beaucoup de petits bancs de sable, s'élève une longue et étroite arête, nommée Chadschir Usdum (pierre de Sodome). Cette montagne, tout à fait isolée, paraît comme incrustée de chaux. Lynch l'escalada et la trouva formée d'un sel solide, couverte de pierres calcaires, cylindrique de face, pyramidale par derrière, se terminant par une portion arrondie haute de 13 mètres, et reposant sur un piédestal également arrondi de 13 à 17 mètres au-dessus du niveau de la mer. Sa masse, qui diminue peu en s'élevant, est toute formée d'un sel cristallisé, d'une couleur matte et terne. C'est là qu'étaient probablement la vallée de sel (1), et la ville de sel dont parle Josué (2), עיר-המלח (3). Le Ghor se prolonge encore au sud de la mer Morte pendant près de 12 kilomètres sous le même nom. Immédiatement à partir du fond il s'abaisse, et forme vers l'ouest, aux deux tiers de sa route, des terrains bas et nus; la partie orientale, arrosée de ruisseaux et cultivée par des Bédouins, présente un aspect plus agréable. Peu à peu le sol s'élève et forme une ligne de séparation entre le Ghor et le Wadi Araba. Ces deux séries de montagnes, qui entourent le lac, présentent de toutes parts des rocs élevés et abrupts. Là où des sources ou des fleuves débouchent dans le lac, on rencontre un sol fertile et la végétation la plus riche des tropiques. De tout temps ces parties furent habitées, et l'on y trouve encore des races bédouines. Ce que les anciens racontaient de l'aspect horrible de cette contrée est plein de fables et d'exagérations; toutefois c'est un désert et un lieu abhorré par les enfants des hommes. L'eau du lac est verte et n'est pas tout à fait limpide. Son goût est salin et d'une amertume dégoûtante. Sa pesanteur, causée par sa nature saline, fait que les objets qu'on y jette surnagent assez facilement et que les poissons ne peuvent y vivre. Cependant les dernières recherches microscopiques faites sur ces eaux ont découvert des traces de vie. La lourde masse de ses eaux ressemble à un immense miroir de métal sur lequel bouillonne une chaleur africaine. En hiver l'eau s'élève de quelques décimètres au-dessus du niveau des mois les plus chauds; il en résulte qu'en se retirant elle laisse un dépôt de sel que les Arabes ramassent pour leur usage et celui de leurs troupeaux.

Le bassin de la mer Morte se compose de deux parties fort distinctes : d'un bassin plus grand et très-profond au nord; d'un bassin plus petit, peu profond, au sud, séparés l'un de l'autre par la presqu'île décrite plus haut et par un gué qui se dirige vers l'ouest. La profondeur des eaux du bassin du sud n'est nulle part de plus de $5^{m},33$; celle du nord a au moins 333 mètres au centre; au bord elle a toujours entre 166 et 266 mètres; elle a

(1) *Ps.* 60, 3 : « In petra exaltasti me. »
(2) 15, 62 : « Rebsan, c'est-à-dire la ville du sel. »
(3) Robinson, III, 25.

même, pendant une certaine distance, 409 mètres. Une si grande différence semble indiquer que ces deux parties appartiennent à une origine et à des époques de formation différentes. La mer Morte a encore cette propriété extraordinaire et toute spéciale que son niveau est à 412 mètres au-dessous du niveau de la mer Méditerranée, et qu'ainsi, à sa plus grande profondeur (qui est de 657 mètres), elle a atteint 1068 mètres au-dessous du niveau de l'Océan.

Cette immense dépression jette de la lumière sur le récit de la Bible relatif à la ruine des cinq villes qui peuplaient autrefois la fertile vallée de Settim (1). Ritter suppose que le Jourdain forma dans l'origine une immense trouée qui s'étendait du Liban jusqu'à la mer Rouge. Il distingue ce premier lit, formé avant les temps historiques, d'une modification secondaire dont parle la Bible et qui fut provoquée par le soulèvement du sol, lequel se posa comme une barre à travers la vallée. En effet on a trouvé des soulèvements de porphyre portant des assises de grès au centre de toute la partie orientale du Wadi Araba. Des recherches géologiques faites sur les périodes successives de ces soulèvements pourraient donner des solutions décisives, parce que le porphyre comme la basalte dénotent la présence d'agents puissants, remuant le fond même de la croûte terrestre et produisant les phénomènes plutoniques et volcaniques qu'on reconnaît dans toutes les directions de ce sol crevassé. Un pareil soulèvement du sol, auquel on sait que la nature travaille lentement pendant des siècles, sans que les générations successives s'en aperçoivent, pouvait, antérieurement à toute mémoire d'homme, avoir arrêté le cours primitif du Jourdain et l'avoir transformé en un lac d'eaux douces, avant la catastrophe qui en changea l'aspect par une explosion soudaine et terrible, dévasta la contrée et modifia la nature de ses eaux. Le géologue Dobeny a cherché avec beaucoup d'intelligence à expliquer cette catastrophe par une action volcanique, en remarquant que cela n'empêche pas de reconnaître, dans les puissances mêmes de la nature opérant ces transformations, les instruments de la volonté divine.

Le profond abaissement du niveau de ce lac, dit Ritter, ne pouvait être l'obstacle qui changea l'ancienne direction du Jourdain vers la mer Rouge; car cet abaissement de niveau devait être la conséquence naturelle de l'évaporation croissante des eaux et du soulèvement du tiers méridional du lit du lac mis à sec, et il donne comme exemple analogue la mer Caspienne, qui est située à 100 mètres au-dessous du niveau de la mer Noire. Russegger est d'accord avec Ritter quant au fond. S'il était bien établi, dit-il, que la mer Morte diminue de plus en plus, il serait possible que sa surface eût un jour recouvert toute la vallée du Jourdain et eût été de niveau avec la mer Rouge. Alors il serait aussi possible que les deux lacs n'en eussent fait qu'un seul, que le golfe d'Akaba atteignît jusqu'à Dschebel el Scheich, que le lac intérieur n'eût été formé que par le soulèvement de l'arête ou par la ligne de partage des eaux entre le Ghor et le Wadi el Araba, et que ce soulèvement eût séparé naturellement la mer Morte de la mer Rouge. Dans ce cas la vallée que parcourt aujourd'hui le Jourdain se serait peut-être prolongée d'une manière sous-marine, bien avant la séparation des deux mers par le soulèvement des eaux.

Toujours est-il que, d'après tous les indices géologiques, nous avons affaire

(1) *Genèse*, 19.

ici à une crevasse volcanique, à une formidable entaille faite dans la vallée.

Si nous voulons concilier ce phénomène remarquable avec le récit de la Bible, la vraisemblance sera en faveur de la théorie suivant laquelle, cette entaille de la vallée étant formée, toute la vallée du Jourdain, avec le bassin de Tibériade et de la mer Morte, fut mise, partiellement du moins, à sec. Alors eut lieu une dépression volcanique de la vallée déjà habitée, et enfin cette dépression devint la cause fondamentale de la formation des deux lacs, les eaux devant nécessairement s'amonceler et se réunir dans cette profondeur. Même dans ce cas rien ne s'oppose à ce que la mer Morte ait été un jour plus grande, et sa nature saline s'explique aisément par le lavage des couches salines des environs (1).

Cette mer était encore connue, ainsi que tous ses environs, par l'asphalte (ἄσφαλτος, חמר) qu'on y trouvait ; on parle de sources d'asphalte, de bitume, de naphte, dans la vallée de Settim, lorsque Sodome et Gomorrhe existaient encore. Strabon et Diodore de Sicile connaissaient parfaitement la production de l'asphalte dans la mer Morte et ses environs, et ce qu'ils racontent est presque entièrement confirmé par les minéralogistes et les récits des voyageurs. A des périodes irrégulières, disent-ils tous deux, l'asphalte fourmille au milieu du lac ; les masses produites ont souvent une étendue de deux à trois arpents, de sorte que de loin elles ressemblent à de petites îles. Ils parlent aussi de crevasses de la terre d'où l'on voit sourdre du bitume. On s'en sert surtout, disent-ils, en Égypte, les momies ne pouvant se conserver longtemps si les aromates ne sont pas mélangés d'asphalte ; on s'en sert aussi pour en enduire les vaisseaux, les vignes au-dessous des bourgeons afin de les garantir contre les vers, et pour beaucoup de médicaments. Parmi les voyageurs modernes Russegger et Robinson ont remis en honneur ces anciens récits. L'apparition subite de grandes masses de bitume, surtout à l'époque des tremblements de terre, a été mise hors de doute par eux, ainsi que l'existence des sources d'asphalte, qui du reste n'ont jamais été visitées par des Européens. Les Arabes disent que ces sources se trouvent dans les rochers abrupts en face d'Ain Dschiddi. L'asphalte découlerait des fentes des rochers calcaires et s'amasserait à leurs pieds, où il se coagulerait en une masse visqueuse. Après le tremblement de terre de 1834 de nombreuses masses d'asphalte furent rejetées au bord sud-ouest du lac, de même qu'en 1837. Le sol et les murailles latérales renferment des couches d'asphalte, si d'ailleurs tout le lit du lac n'en est pas recouvert. Robinson remarque que les puits d'asphalte dont il est question dans la Bible, et qui en s'allumant furent peut-être la cause de l'incendie du sol, pouvaient avoir été situés dans la proximité de la péninsule, et qu'au sud de cette presqu'île était une plaine fertile.

Dès la plus haute antiquité le bitume fut employé pour fabriquer les briques et en guise de mortier (1). Aujourd'hui il sert aux Arabes de matière combustible comme le charbon de terre. Les habitants de Bethléhem en font des objets d'art et des jouets d'enfants, des chapelets, des croix, etc., etc.

Cf. Arnold, *Palestine*, p. 36 sq.; Ritter, *Géogr.*, XV, 750.

SCHEGG.

MERSEBOURG (DIOCÈSE DE). Dithmar attribue l'origine du fort de Mersebourg aux Romains, du temps de Jules César. « Ce lieu, dit-il, étant une

(1) Ritter, *Géogr.*, XV, 775.

(1) *Genèse*, 11, 3.

place d'armes toujours victorieuse, reçut, suivant l'usage des Romains, le nom de *Marsbourg*. Plus tard on appela cet endroit *Mese*, c'est-à-dire le milieu de la contrée (1). Le roi Henri « entoura l'ancienne œuvre des Romains dans Marsbourg de murailles, et au bas de la forteresse il fit construire une église de pierre, qui est aujourd'hui la mère de plusieurs églises, et on en célébra la dédicace le 22 mai (2). » Avant que le roi Henri l'eût entouré d'une muraille et en eût fait une ville, il y avait donc là un fort. On en ignore le fondateur ; mais ce ne sont certainement ni les Romains ni le roi Mérovée.

Le roi Henri ainsi que son fils Othon Ier accordèrent une sollicitude particulière à Mersebourg. Othon en agrandit les murailles, en entourant d'un même mur la ville vieille et la nouvelle ville. Il avait fait vœu avant la bataille de Lechfeld que, si Dieu lui accordait la victoire, il érigerait Mersebourg en évêché (3). Cependant cette érection fut encore retardée d'une dizaine d'années (4).

1. Le premier évêque de Mersebourg fut Boson (5), qui fut sacré en 968, ainsi que Burkard (6) de Meissen et Hugues de Zeitz, par Adalbert, premier archevêque de Magdebourg. Boson était un moine du couvent de Saint-Emmeran de Ratisbonne, qui était entré au service de l'empereur. Il reçut en récompense de ses peines les revenus de l'église de la ville de Zeitz, qu'il avait bâtie. Il obtint aussi de l'empereur, avant son sacre, les revenus des églises de Mersebourg, Memleben, Thornbourg et Kirberge. Boson ayant converti au Christianisme et baptisé

(1) Dithm., *Chr.*, I, 2.
(2) L. I, 10.
(3) II, 4.
(4) *Voy.* Magdebourg.
(5) *Voy.* Boson.
(6) *Voy.* Burkard.

une foule de païens des contrées orientales de la Germanie, l'empereur lui laissa le choix d'un des trois évêchés qu'il allait fonder. Il demanda Mersebourg, dont la situation était paisible, et en administra l'Église avec un grand zèle ; mais il ne survécut à son sacre que pendant un an dix mois et trois jours.

2. Le diocèse vacant fut, par l'entremise d'Anno, évêque de Worms, donné par l'empereur à Gisilar, qui l'administra pendant dix ans sans grand succès. Après la mort d'Adalbert, Gisilar se poussa sur le siége de Magdebourg et le diocèse de Mersebourg fut démembré. Une partie en fut donnée à Zeitz, une autre à Meissen, et l'évêque Gisilar conserva neuf villes de son ancien diocèse, savoir : Schkeuditz, Gautsch, Wurzen, Pichau, Eilenbourg, Löbenitz, Düben, Pégau et Gérichshayn. Il transforma l'évêché de Mersebourg en abbaye et y institua comme supérieur Othrad, et après lui Heimon.

3. Après la mort de Gisilar (1004) Henri II ne tarda pas à rétablir le diocèse de Mersebourg, et Wigbert, chapelain de Henri, fut sacré évêque par Dagan, archevêque de Magdebourg. Durant son épiscopat un grand nombre de Wendes se convertirent au Christianisme. L'Église de Mersebourg gagna Siddegeshausen, Werben, Schönberg et d'autres domaines (1). Ce respectable prélat régit son Église pendant cinq ans. Sa mort fut édifiante comme sa vie.

4. Il eut pour successeur Dithmar, dont la mémoire est impérissable (2). On connaît tout le mérite de son histoire, dont le ton humble, pieux et aimable, charme le lecteur. Il gouverna son diocèse depuis 1009 jusqu'en 1018, et mourut à l'âge de quarante-deux ans.

(1) Dithm., VI, 26.
(2) *Voy.* Dithmar.

5. Bruno fut institué par l'empereur Henri II. Il consacra, en présence de l'empereur et de sa femme, la cathédrale de Saint-Laurent, dont l'empereur Henri II avait posé la première pierre en 1015. Le chœur seul fut voûté.

6. Sous Hunold, sixième évêque, nommé en 1040 par Henri III, le chœur de la cathédrale s'écroula. L'empereur le fit reconstruire. Une seconde chute eut lieu, à la suite de laquelle Hunold éleva deux grandes tours du côté du chœur, qu'il fit voûter. Il célébra la dédicace de l'église en 1042. Il administra son Église avec honneur pendant dix ans.

7. Il eut pour successeur Albéric, le premier des évêques d'Halberstadt (1) élu par le chapitre. Henri confirma cette élection. Il administra jusqu'en 1054.

8. Eckelin, de la maison ducale de Bavière, autrefois chapelain de l'empereur Henri III, fut nommé évêque par ce prince. On vante sa science, son humilité, sa chasteté et sa douceur. Il annonçait la parole de Dieu avec une rare éloquence, montra une grande charité envers ses sujets, mit les écoles sur un bon pied, maintint une sévère discipline parmi les chanoines, assistait au chœur, mangeait en commun avec les chanoines, et faisait lire l'Écriture sainte durant les repas. Il vécut jusqu'en 1060.

9. L'empereur Henri IV lui donna pour successeur Othon, autrefois chanoine d'Eichstädt (2), qui acquit une excellente réputation et mourut en 1070.

10. Winther, chanoine de Wurzbourg, lui succéda par la volonté de l'empereur. Il mourut au bout d'un an, après avoir fait de fortes dépenses pour son église.

11. Le tumulte des guerres de l'époque n'empêcha pas le chapitre de choisir pour pasteur du diocèse Werner, de la maison des comtes de Thuringe, autrefois chanoine de Goslar et de Mersebourg. Werner conquit l'amour de son peuple par ses éminentes qualités. Il évangélisa les Serbes. Durant la lutte sanglante élevée entre Henri IV et les Saxons, il s'attacha résolûment au parti de ces derniers. Il assista au milieu d'eux aux batailles de Hohenbourg (1075) et de Melrichstadt (1078). On sait qu'à la bataille de Grohnde (1080), près de Weissenfels, Henri IV fut battu, et que son adversaire Rodolphe de Souabe perdit la main et fut mortellement blessé. Rodolphe mourut à Mersebourg, et fut enseveli dans la cathédrale (on y montre encore sa main). On lui érigea un monument sur lequel on plaça sa statue en bronze, revêtue des insignes impériaux, avec l'inscription suivante :

Rex hoc Rudolphus, patria pro lege peremptus,
Plorandus merito, conditur in tumulo.
Qua vicere sui, jacet hic sacra victima belli ;
Mors sibi vita fuit ; Ecclesiæ cecidit.
Rex illi similis si regnet tempore pacis
Consilio, gladio non fuit a Carolo.

Lorsque plus tard l'empereur Henri vint à Mersebourg et qu'on lui conseilla de faire enlever à la fois le corps de son adversaire et le monument qu'on lui avait élevé, il répondit que sa gloire n'en serait que plus grande si tous ses ennemis avaient des tombeaux aussi magnifiques.

L'évêque Werner, chassé pendant quelque temps de son diocèse par Henri IV, et remplacé par un certain Eppon, fut rétabli sur son siége. Il enrichit la ville de Mersebourg de somptueux bâtiments. Il éleva sur les ruines du vieux fort (Altenbourg), dont dans les premiers temps on avait fait un couvent de chanoines réguliers, qui ne subsista pas longtemps, une abbaye

(1) *Voy.* HALBERSTADT.
(2) *Voy.* EICHSTÄDT.

de Bénédictins, avec une grande et belle église dédiée à S. Pierre, et toutes sortes de dépendances. Ce magnifique établissement fut consacré le 1er août 1091, jour de Saint-Pierre aux liens, par Hardewick, archevêque de Magdebourg, et la dédicace de l'église fut célébrée depuis lors chaque année à cette date Le nouveau monastère fut richement pourvu de revenus et de domaines. Il prospéra sous l'administration successive de trente-six abbés, jusqu'au temps de la réforme. Werner reconstruisit aussi à neuf la grande tour des cloches de la cathédrale de Saint-Laurent et Saint-Jean-Baptiste. En 1095 il se démit de ses fonctions, vu son grand âge. Il vécut encore jusqu'en 1103, et mourut dans son domaine de Hammersleben. C'est un des plus grands évêques de Mersebourg et de l'Église, à une époque où celle-ci possédait des prélats éminents, notamment dans le nord de l'Allemagne. Il fut inhumé dans le couvent de Saint-Pierre, qu'il avait fondé, devant le chœur de l'église, sous un monument en marbre blanc.

12, 13. Albin, en comptant l'intrus Eppo, fut le treizième évêque de Mersebourg. Il eut la réputation d'un prélat savant, humble, bienveillant, plein d'une paternelle charité pour ses sujets. En 1105 il assista à la dédicace du couvent de Saint-Jacques, à Pégau, auquel plus tard il fit don de la dîme de dix-sept villages. Il mourut vers 1112.

14. A Gerhard, qui disparut rapidement, succéda :

15. Arnold, chanoine de Magdebourg, qui fut vraisemblablement tué en 1126, et inhumé, comme ses deux prédécesseurs, dans le couvent de Saint-Pierre.

16. Le chapitre élut ensuite le chanoine Meingott, en présence de l'évêque de Zeitz, Udo Ier. Meingott fut sacré par S. Norbert, et reçut en 1127 l'empereur Lothaire à Mersebourg.

17. Après Meingott († 1140) le chapitre élut Eckelin II, sacré par Conrad de Magdebourg. Il mourut au bout de quinze ans d'administration et fut inhumé dans la cathédrale.

18. Le chanoine Reinhard lui succéda, vers 1155, après avoir accompagné l'empereur Conrad III à la croisade. Son administration devint célèbre et lui valut une haute considération. Cependant il résigna ses fonctions dès 1162 et mourut en 1173.

19. Son successeur, Jean Ier, chanoine de Mersebourg, fut élu par le chapitre et sacré par Wichmann, archevêque de Magdebourg. Il administra pendant huit ans et dix mois.

20. L'évêque Eberhard, comte de Seebourg, de Bavière, fut nommé par Frédéric Barberousse, et demeura sur son siége pendant trente-trois ans, jusqu'en 1204.

21. Diéterich vécut pieusement et avec économie, et s'appliqua à faire le bien. Il administra près de onze ans et fut enseveli sur le Lauterberg ou le Pétersberg.

22. Eccard fit reconstruire les murailles délabrées de Mersebourg et en bâtit de nouvelles. Ces murailles furent renforcées par sept hautes tours et quelques ouvrages avancés, qui, après avoir subsisté pendant des siècles, furent en partie ruinés durant la guerre de Trente-Ans. Ils devinrent l'objet d'un conflit entre Eccard et le margrave de Meissen, Diétrich, qui crut qu'Eccard voulait convertir Mersebourg en forteresse. Le margrave de Thuringe, Louis, apaisa le différend.

23. Rodolphe, élu en 1239, administra avec gloire pendant dix ans.

24. Henri Ier, élu par le chapitre dont il était membre, régit son diocèse en véritable administrateur, dans les choses temporelles et spirituelles. L'Allemagne gémissait alors des excès du droit du plus fort, et les ecclésiastiques

n'étaient guère à l'abri de la violence des seigneurs, qui passaient leur vie à détrousser les voyageurs. Un jour que Henri se rendait à Naumbourg, il fut arrêté par le seigneur du château de Bädra, qui le retint prisonnier et ne le relâcha que moyennant une rançon de 600 marcs d'argent, après lui avoir fait prêter serment, en plein air, qu'il ne chercherait pas à se venger et donnerait caution de ne jamais redemander le prix de sa rançon. En 1250 l'évêque Henri, le comte de Schwarzbourg et le margrave de Brandebourg, portèrent secours à l'ordre Teutonique, en Prusse. L'évêque Henri mourut en 1266, et sa mort fut suivie d'une double élection.

25. Albert de Borne et Frédéric de Torgau furent élus en même temps. Cependant ce dernier se retira de son plein gré. Albert ne survécut que trois mois à sa victoire.

26. Frédéric fut élu pour la seconde fois (1266). Il gouverna jusqu'en 1288.

27. Henri II, chanoine de Mersebourg, de la famille des Ammendorf, fut élu à la majorité des voix. Il obtint Lutzen, par échange, d'Albert, duc de Brunswick, et commença à en bâtir le château; il fortifia le château de Zwenkau et construisit la tour du château de Bündorf. En 1288 il conclut avec plusieurs princes une alliance contre les chevaliers qui ravageaient le pays.

28. Henri III, surnommé l'Enfant, administra son Église d'une manière déplorable et en dispersa les biens. Il finit par remettre la direction de son diocèse à Burkhard, archevêque de Magdebourg, et se retira lui-même à Magdebourg, où il mourut dans la pauvreté.

29. Gerhard, prévôt de la cathédrale de Magdebourg et frère de l'archevêque Burkhard, élu vers 1310, remit de l'ordre dans l'administration, acheta Ostrau et Carlsdorf des comtes de Leissnick et les incorpora à son diocèse. Il fit la guerre aux chevaliers qui dévastaient le pays et s'empara de leurs châteaux forts. Il vendit Bädra, fit abattre le château de Teuditz, et de ses pierres acheva le château de Lutzen, tandis qu'il incorporait les domaines de Teuditz à ceux de son Église. Il perdit Fribourg, qui passa entre les mains de Frédéric, margrave de Thuringe. Il régna vingt-quatre ans.

30. Sigismond Ier ne laissa pas de traces dans l'histoire.

31. Henri IV releva les affaires du diocèse et paya les dettes de ses prédécesseurs. Il dégagea Scopau et acheta le château de Libenau, du seigneur de Werde. En 1363 il assista à la dédicace de la cathédrale de Magdebourg.

32. Frédéric II, postulé en même temps qu'Albert, comte de Mansfeld, devint évêque, parce qu'Albert mourut dans la nuit même de son élection. En 1368 il fut élu archevêque de Magdebourg, mais il fut obligé de se retirer devant le candidat de l'empereur Charles IV, Albert. Cependant en 1382 il fut de nouveau postulé comme archevêque de Magdebourg et reçut l'hommage de son clergé; mais il mourut dès le 9 novembre de la même année, à Mersebourg, et y fut enseveli dans la cathédrale.

33. Il fut remplacé par Burkhard de Querfurt, chanoine de Magdebourg, qui mourut le 8 juin 1384.

34. Le 5 août de la même année le chapitre élut le prévôt de la cathédrale, Henri V, comte de Stollberg. Son élection ne fut approuvée qu'au bout de huit ans, en 1392, par le Pape Boniface IX, le candidat rival, André de Duba, s'étant retiré. L'histoire dit, à la louange d'Henri V, qui mourut en 1393, qu'il améliora la situation de son diocèse, augmenta les revenus de son Église, et qu'il fut un évêque charitable et pieux.

35. Le chapitre élut de nouveau le prévôt de la cathédrale, Henri VII, qui gouverna Mersebourg pendant sept ans, et prit ensuite, contre le gré du chapitre, Othon de Hohenstein pour son coadjuteur, avec future succession. Henri lui-même se retira chez les Augustins de Leipzig, célèbres par la rigueur de leur discipline (1400), et il y mourut.

36. Après sa mort le diocèse fut disputé entre Othon de Hohenstein et le comte de Stollberg, que le chapitre désirait voir à sa tête. Cependant ce dernier se retira, et Othon régna de 1402 à 1407. En 1405 il se mêla à la guerre de Günther, archevêque de Magdebourg, avec les princes d'Anhalt, et chargea le diocèse de dettes.

37. Après lui le chapitre élut à l'unanimité le chanoine Walther. Durant les quatre années de son administration il dégagea tous les biens hypothéqués du diocèse et paya ses dettes. Il laissa aussi après lui une caisse renfermant à peu près 2000 florins hongrois en argent, et la réputation d'un prince sage et modéré. Son règne fut encore remarquable, en 1409, par la fondation de l'université de Leipzig. Le Pape, dans la bulle d'érection, nomma les évêques du diocèse de Mersebourg, auquel appartenait Leipzig, chanceliers de l'université nouvelle.

38. Nicolas, chancelier de l'électeur Frédéric I[er] de Saxe, doyen d'Erfurt, élu évêque, assista au concile de Constance. Jean Vulpius, dans son Histoire de Mersebourg, s'exprime en ces termes à son sujet : « C'était un seigneur savant, sage et économe, qui améliora la situation de son diocèse, montra toute espèce de bienveillance à la ville, au conseil et à tout le pays, augmenta les revenus des églises, acheta et incorpora au diocèse le château de Lauchstädt, et rendit, en général, de grands services à son peuple. Seulement, ce qu'il faut lui reprocher, c'est qu'au concile de Constance il donna son *placet* à l'arrêt qui condamna au feu l'innocent maître Jean Hus. » Nicolas vivait encore lorsque commencèrent les dévastations des Hussites (1). Il fit construire, de concert avec le chapitre, en 1430, les hautes murailles de la porte de Neumark jusqu'à la porte du château. Nicolas mourut en 1431.

39. Son successeur, Jean II Bose, administra glorieusement pendant trente ans et fut enlevé par la peste en 1463. Il bâtit la porte royale et les murailles des fossés du château, avec les tours qui rejoignent la Saale. Il commença aussi le rempart de la porte de Gotthard et le prolongea jusqu'à la porte royale, que l'évêque Tilo de Trota acheva ; enfin il bâtit la porte de Sixte. Sous son administration on reconstruisit à neuf l'église de Saint-Maxime, dont le chœur ne fut achevé qu'en 1485, et qui ne fut elle-même complétement terminée qu'au bout de soixante-neuf ans. On raconte ce qui suit de la mort de l'évêque Jean Bose. Le vingt-neuvième abbé du couvent de Saint-Pierre, Jean II de Hobourg, entra en conflit avec l'évêque à l'occasion d'un pré que celui-ci avait retiré à l'abbé. L'abbé, se voyant près de mourir, appela l'évêque au jugement de Dieu, ce dont l'évêque ne s'inquiéta guère ; mais, l'abbé étant décédé et les cloches annonçant sa mort, l'évêque fut saisi de frayeur, tomba malade de la peste et mourut (2).

40. Le chapitre lui donna pour successeur le prévôt de la cathédrale, Jean III de Werder, prélat humble, bienveillant, bon administrateur. Le conflit relatif au pré dont il a été question plus haut continua et fut porté devant le Saint-Siége. Jean III mourut le 24 décembre 1466.

(1) *Voy.* Hussites.
(2) *Voy.* Meinwerk.

41. Après lui régna le prévôt de la cathédrale de Magdebourg, Tilo de Trota, prince doux, clément, protecteur de ses sujets, gouvernant avec sagesse, qui enrichit plus qu'aucun de ses prédécesseurs le diocèse de domaines, de revenus, de constructions nouvelles. Son épiscopat se prolongea jusqu'en 1514, et, ainsi nous l'avons souvent remarqué (1), l'Église catholique avait été, en somme, sagement administrée et paternellement régie dans les contrées septentrionales de l'empire germanique, jusqu'au moment où retentirent les clameurs de la réforme. L'Église avait eu de grands évêques, vénérables et puissantes colonnes de la vérité et de la justice. La réforme n'avait pas à cette époque le prétexte d'une décadence extérieure de l'Église, et il est temps que les historiens réellement catholiques cessent une bonne fois de dépeindre la situation du clergé, dans ces temps, sous les couleurs les plus effrayantes et les plus exagérées, et d'expliquer la chute des Églises par la corruption même de l'épiscopat. Au moment de la réforme les siéges épiscopaux du nord de l'Allemagne étaient la plupart occupés par des hommes qui, en tout temps, auraient été la gloire et la force de l'Église. L'évêque Tilo consacra, en 1489, Ernest, archevêque de Magdebourg; en 1496 il fit la dédicace de l'église de Saint-Thomas, en 1501 celle de l'église des Carmes déchaussés de Leipzig; en 1512 il bâtit la porte royale de Mersebourg. Il rebâtit complétement la cathédrale de Saint-Laurent et de Saint-Jean-Baptiste, et en acheva la reconstruction jusques aux combles; son successeur, Adolphe, termina la voûte et couvrit le toit d'ardoises. En 1517 la cathédrale fut solennellement consacrée. L'évêque fit encore d'autres constructions utiles au diocèse. Malgré ces dépenses, et quoique Tilo eût une cour princière, il ne chargea ses sujets d'aucun nouvel impôt, et laissa, argent comptant, après sa mort, 60,000 florins, avec de grandes provisions de blé. Après avoir sagement et glorieusement gouverné son diocèse pendant quarante-huit ans, il passa à l'éternel repos le 5 mars 1514.

(1) *Voy.* MEISSEN.

42. Il eut pour successeur Adolphe, prince d'Anhalt. Né en 1458, il était devenu, en 1475, recteur de l'université de Leipzig, plus tard chanoine de Hildesheim et prévôt de la cathédrale de Magdebourg. En 1490 il avait été ordonné prêtre. En 1507 l'évêque Tilo le demanda comme coadjuteur, et plus tard il obtint pour lui la future succession. Il avait fait à Rome, en 1513, un voyage dont il se félicita beaucoup à son retour. En 1514 il fut sacré par Jean, évêque de Zeitz. « Jean, dit l'historien cité plus haut, était de petite stature, jouissait d'une grande autorité, était savant, chaste, bon prédicateur et bon théologien, et tenait à ce que les serviteurs de sa maison et les gens de sa cour fussent pieux. Il était l'ennemi des longues processions et faisait en sorte que tout fût expédié promptement; mais, ce qui ne fut pas habile de sa part, c'est qu'il s'opposa très-énergiquement à la doctrine du docteur M. Luther, et surtout au colloque que celui-ci voulut avoir à Leipzig avec Eck (*sic!*). » En 1525 il fit la dédicace de l'église de Saint-Nicolas de Leipzig. Il régna pendant douze ans avec une renommée intacte et mourut le 23 mar 1526.

43. Le lundi après la semaine de Quasimodo, le chapitre élut à l'unanimité le doyen de la cathédrale de Mersebourg, qui était en même temps chanoine de Naumbourg, Vincent de Schleinitz. C'était un seigneur pieux, bon administrateur, qui vivait très-simple-

ment. Il acheva le château qu'entoure, ainsi que l'église, une cour carrée (c'est aujourd'hui la résidence du directeur du cercle de Mersebourg). Il mourut après un épiscopat de neuf années, le 21 mars 1535, laissant une réserve de 33,000 florins et de grandes provisions de blé.

44. Le chapitre élut à sa place, le 13 avril, le doyen de la cathédrale, Sigismond II de Lindenau. Ce prélat resta très-uni à son chapitre et résista vigoureusement à toutes les tentatives de réforme. Il mourut en 1544, à l'âge de soixante ans.

A dater de cette époque le diocèse de Mersebourg n'eut plus que des administrateurs. Le premier fut Auguste, frère de Maurice, duc de Saxe, qui nomma le prince Georges d'Anhalt pour le remplacer dans la direction des affaires spirituelles. Alors les nouvelles doctrines furent introduites par l'autorité supérieure elle-même. Ce nouveau régime fut interrompu à la suite de la bataille de Mühlberg. Le duc Auguste déposa, dans ces circonstances difficiles, l'administration du diocèse; le prince Georges d'Anhalt renonça à sa « superintendance spirituelle, » en défendant de rien changer au culte réglé par Auguste. Michel Sidonius prit en 1550 possession du siége épiscopal; son administration fut courte, mais parfaite. Il mourut hors de son diocèse et fut inhumé à Vienne, dans l'église de Saint-Étienne, en 1561; mais, dans l'intervalle, les circonstances politiques avaient de nouveau complétement changé de face, et Alexandre, fils de l'électeur de Saxe Auguste, fut postulé en qualité d'évêque de Mersebourg.

Il n'avait que huit ans, et son père prit en son nom l'administration diocésaine; mais le jeune Alexandre mourut en 1565. L'électeur Auguste continua à gouverner le diocèse, c'est-à-dire que Mersebourg devint une province de la Saxe électorale.

Après la mort d'Auguste, en 1586, Christian Ier gouverna le diocèse de Mersebourg comme l'électorat et les États héréditaires de Saxe. Mersebourg demeura ainsi attaché à la Saxe électorale, avec laquelle, dès 1561, il conclut une capitulation perpétuelle, en vertu de laquelle il s'obligea de n'élire, comme administrateurs, que des princes de la maison de Saxe, en retour de quoi celle-ci promit de maintenir le diocèse dans tous ses droits et priviléges. Le chef du diocèse porta le titre d'administrateur postulé.

En 1652 Christian Ier devint duc de Saxe-Mersebourg, tout en demeurant sous la suzeraineté de l'électeur de Saxe. Cette branche latérale s'éteignit en 1738, et Mersebourg revint à la Saxe électorale. Le diocèse garda toutefois son gouvernement ecclésiastique jusqu'au moment où le congrès de Vienne attribua les trois quarts du diocèse à la Prusse: Cette portion forme aujourd'hui le cercle de Mersebourg. Le reste est demeuré à la Saxe et constitue une partie du cercle de Leipzig.

L'ancien évêché de Mersebourg est complétement aboli; il ne reste pas le moindre débris de l'Église catholique. On ne put compter, en 1845, dans tout le cercle du gouvernement de Mersebourg, que 104 Catholiques, qui jusqu'à ce jour sont restés sans pasteur. Le prêtre le plus voisin est le curé de Halle, où il y a une paroisse catholique. On a pris, il y a un certain nombre d'années, des mesures pour fonder une paroisse régulière à Torgau.

Cf. Botruff, *Chron. de Mersebourg*; — *Megalurgia Martisburgica*, c'est-à-dire Raretés de la ville de Mersebourg, par Jean Vulpius, 1700.

Gams.

MERSENNE (Marin), exégète, naquit à Oise, dans le duché du Maine,

le 8 septembre 1588. Il fit ses études de théologie à la Flèche et à la Sorbonne de Paris, sous Bruno. En 1611 il entra dans l'ordre des Minimes et s'y fit remarquer par son savoir, spécialement dans la langue hébraïque et les mathématiques.

Il mourut en 1648, le 1er septembre, à Paris, où il était venu voir son ami, l'illustre Descartes. On a de lui :

1. *Libri de Harmonia* (*Harmonie universelle*);
2. *Cogitata physico-mathematica;*
3. *La Vérité des sciences;*
4. *L'Usage de la raison;*
5. *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques;*
6. *L'Impiété des déistes et des plus subtils libertins découverte et réfutée;*
7. *Universæ Geometriæ mixtæque mathematicæ synopsis;*
8. *Observationes et emendationes in Franc. Georg. Veneti problemata;*
9. *Préludes de l'Harmonie universelle;*
10. *Tractatus mechanicus, theologicus et practicus;*
11. *Epistolæ ad Mart. Ruarum;*
12. *Quæstiones celeberrimæ in Genesin,* Par., 1623, in-fol. Ce commentaire devint célèbre, notamment par cette circonstance que deux feuilles (p. 669-676), dans lesquelles il parlait des athées de son temps, furent supprimées par ordre et remplacées par des cartons, ce qui a fait des exemplaires intacts une rareté bibliographique.

MÉSALLIANCE (*disparagium*). On nomme ainsi non-seulement le mariage d'une personne libre avec une personne non libre ou serve (alliance qui, suivant la loi germanique comme selon le droit romain, était sévèrement défendue), mais encore, dans le langage moderne, le mariage d'une personne de naissance illustre, de haute noblesse, avec une personne de condition inférieure, qu'elle soit de petite noblesse ou bourgeoise d'origine. D'après la capitulation de l'élection de l'empereur Charles VII (1), le mariage d'une personne de la haute noblesse avec une personne bourgeoise est considéré comme une mésalliance. Mais on ne peut pas plus prétendre que le mariage d'une personne de petite noblesse avec une personne roturière est une mésalliance, dans le sens strictement légal du mot, que soutenir qu'un noble en se mariant avec une paysanne perd sa noblesse. En général les effets civils d'une mésalliance doivent être jugés d'après les lois spéciales du pays auquel appartiennent les époux, et, lorsqu'elles sont muettes, le droit commun prévaut, à savoir que la femme prend la condition de son mari. Dans tous les cas un mariage de ce genre, si d'ailleurs il n'y a pas d'empêchement dirimant et s'il a été conclu suivant les prescriptions du concile de Trente, est, dans le for ecclésiastique, un mariage valide. Il existe une foule de dissertations sur ce sujet. Cf. Lehndorf, Berlin, 1792, et Dieck, Halle, 1838.

PERMANEDER.

(1) Art. 22, § 4.

FIN DU TOME QUATORZIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

DU QUATORZIÈME VOLUME.

L

Luther (Martin) (*Döllinger*) 1
Lycaonie 29
Lycées. *Voy.* Écoles secondaires.
Lycie (*König*) 30
Lydde ou Lod 31
Lyon (évêché de) (*Gams*). —
Lyon (pauvres de). *Voyez* Vaudois.
Lyons (Guillaume) (*Schrödl*) 39
Lyre(Nicolas de) (*Reusch*). —
Lysias 42
Lysimaque. . . . . —
Lystre 43
Lyszczynski (Casimir) (*Uedinck*). . . . . . —
Lacordaire (*Perreyve*) . . —

M

Maacha. 47
Mabillon (Jean) (*Seback*). 48
Macaire (*Reusch*). . . . 55
Machabées (*Welte*) . . . 57
Macédo (F.). 66
Macédoine (*Schegg*) . . . —
Macédoniens. *Voy.* Pneumatomaques.
Macération (abus de la) (*Fuchs*). 68
Machiavel (*Mattes*) . . . 69
Machmas 76
Machsor.. 77
Macrine (Ste). *Voy.* Basile le Grand.
Madeleine (Ste) (*Schrödl*). 78
Madeleine dei Pazzi (Ste) (*Id.*). 79
Madeleine (ordre des Pénitentes de Ste) (*Fehr*). 81
Madian (*Schegg*) 82
Madruzz (*Fessler*) . . . 83
Maffei (*Schrödl*) 86
Magdala 87
Magdebourg (*Gams*). . . —
Magedan. *Voy.* Magdala.
Mageddo 93
Mages. *V.* Rois (fête des).
Magie (*Aberlé*). . . . . —
Magister sacramenti. *Voy.* Sacrements.
Magistruccia. *Voy.* Casuistique.
Magnence (*Thaller*). . . 105
Magnificat. 106
Magnus (S.) (*Schrödl*). . 107
Magog (*Haneberg*) . . . 110
Magyares ou Madgyares (*Schrödl*) . . . . . . —
Mahomet (*Haneberg*). . . 116
Mahomet (compagnons de) (*Welzer*) 120
Mahométisme. *V.* Islam.
Maï (Angélo) (*Hergenröther*). . . . . —
Maimbourg (*Düx*). . . . 123
Maimonides (*Welte*). . . 124
Mainmorte. *Voy.* Amortisation.
Maison curiale. *Voy.* Cure et Cure (revenus de la).
Maison de Dieu. 128
Maisons (bénédictions des) (*F.-X. Schmid*) . . . 128
Maisons chez les anciens Hébreux (*Welte*) . . . 129
Maistre (J. de) (*I. Goschler*) 132
Maître (*Kober*). 134
Maître-autel. *Voy.* Autel chez les Chrétiens.
Maître du sacré palais. . —
Majesté de Dieu. *V.* Dieu.
Majesté (lettre de). *Voy.* Guerre de Trente-Ans.
Majesté (droits de). *Voy.* Jura circa sacra.
Majolus, abbé de Cluny. *Voy.* Cluny.
Major (*Fritz*) 135
Majorinus. *Voyez* Donatistes.
Majoritas (*Permaneder*) . 139
Mal dans le monde. *V.* Optimisme, Péché, Théodicée.
Mal (le). *Voy.* Péché.
Malabare. *Voy.* François-Xavier et Indes.
Malacca. *Voy.* François-Xavier.
Malachie (*Reusch*). . . . 140
Malachie (S.) (*Gams*) . . —
Malades (visite des) (*Bendel*) 143
Malchion. *Voy.* Paul de Samosate.
Malchus 149
Malcontents. *Voy.* Huguenots.
Maldonat (J.) (*Reusch*). . —
Malédiction. *Voyez* Anathème.

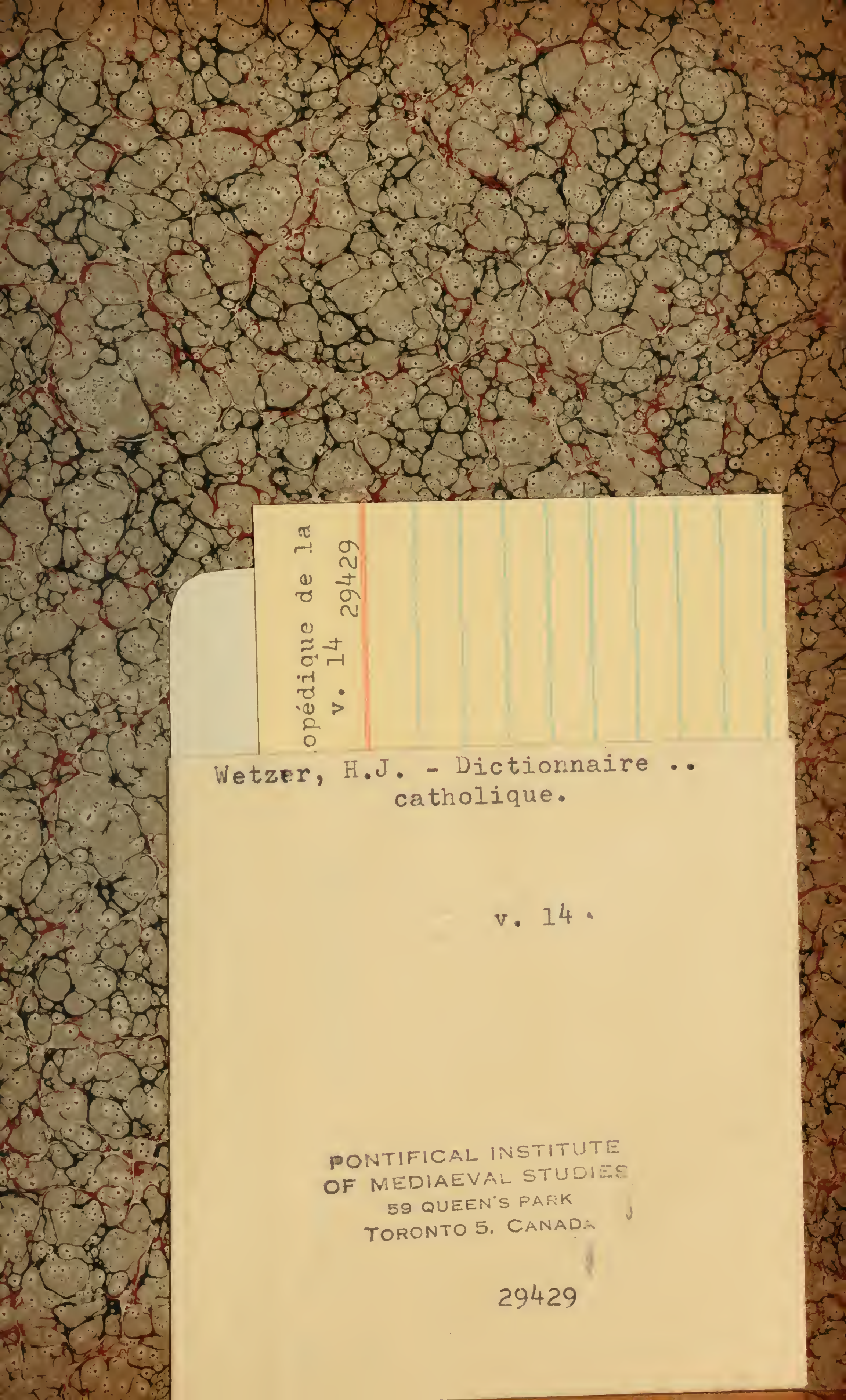
Maléfice 151
Malheur. *Voyez* Heur et Malheur.
Malines (archevêché) (*Fritz*) 152
Malines (conciles de) (*Floss*) 153
Malitiosa desertio. *Voyez* Désertion.
Malte (*Schegg*). 156
Malte (ordre de). *V.* Jean (chevaliers de Saint-).
Malvenda (*Schrödl*) . . . —
Mamachi 157
Mambré (*Schegg*). . . . 158
Mamert (S.) (*Schrödl*). . 159
Mamert Claude. *V.* Claude Mamert.
Mammæa Julia. *Voy.* Origène.
Manahem. 161
Manassès (*Welte*). . . . —
Manassès (prière de). *Voy.* Apocryphe (littérature).
Mandata de providendo. *Voy.* Survivances.
Mandatum. *Voyez* Lavement des pieds.
Mandeville (*Fritz*) . . . 163
Manès, Manichéisme, Manichéens (*Fessler*). . . 165
Manipule. *Voy.* Vêtements sacerdotaux.
Manne (*König*). 175
Mansi 176
Mansionaticum. *Voy.* Impôts.
Mansus (*Permaneder*) . . 177
Manteau 178
Mantoue (*Düx*). . . . . —
Manuel (bénéfice). *V.* Bénéfices ecclésiastiques.
Manuel Ier (*Fehr*) . . . 180
Manuscrits de la Bible (*Aberlé*). 182
Maon (*Schegg*) 191
Mappa (*Kerker*) . . . . —
Mara (*Schegg*). 192
Maran (*Kerker*) 193
Maranatha (*Ott*) 195
Marbourg (*Schrödl*). . . 202
Marc (S.). *V.* Évangélistes.
Marc-Aurèle (*Allgayer*). . —
Marc Eugénicus (*G. Tinkhauser*). 206
Marc le Gnostique (*Fessler*) 210
Marc, Pape (*Fritz*). . . 213
Marc (procession de S.) (*F.-X. Schmid*) . . . 214
Marca (P. de) 215
Marcel Ier (S.), Pape (*Schrödl*). 216
Marcel II, Pape (*Id.*) . . —
Marcel (S.), martyr (*Id.*). —
Marcel d'Ancyre et Marcelliens (*Id.*). 217
Marcel d'Apamée (*Id.*). . 218
Marcelin (S.), Pape (*Id.*). 219
Marceline (*Fessler*) . . . 220
Marcelle. *V.* Jérôme (S.).
Marcion (*Fessler*). . . . 221
Marcomans (conversion des) (*Fritz*). 226
Marco-Polo. *Voy.* Jean de Monté-Corvino.
Marculphe (*Schegg*) . . . 227
Marguerite (Ste), vierge et martyre. 228
Marguerite (Ste), reine d'Écosse (*Schrödl*) . . —
Marheinecke (*Haas*). . . —
Mariage (*Schwartz*). . . 229
Mariage (acte de). . . . 234
Mariage à domicile (*Fr.-X. Schmid*) 235
Mariage (cérémonies du) (*Permaneder*) 236
Mariage chez les Juifs (*Haneberg*) 237
Mariage chez les Mahométans (*Id.*). 240
Mariage civil (*De Moy*). . 242
Mariage clandestin . . . 245
Mariage (consentement des époux et des parents pour le). *Voy.* Consentement des parents.
Mariage (contrat de) (*De Moy*). . . . . —
Mariage de conscience. (*Id.*). 247
Mariage de Gretna-Green (*Stadlbaur*) . . . . . —
Mariage de la main gauche ou morganatique (*De Moy*). 248
Mariage de la sainte Vierge (*Krauss*) 249
Mariage (dispenses de) (*De Moy*). . . . . —
Mariage d'or, d'argent (*F.-X. Schmid*) 255
Mariage (empêchements de) (*De Moy*) . . . . —
Mariage in extremis. . . 271
Mariage (jour du) (*F.-X. Schmid*). . . . . . . —
Mariage (jour du) chez les Hébreux (*Welte*) . . . 277
Mariage (jour du) chez les Mahométans. *Voy.* Mariage chez les Mahométans.
Mariage (juridiction du) (*De Moy*). 280
Mariage (législation du) (*Id.*). 281
Mariage (messe de). *Voy.* Mariage (jour du).
Mariage mixte (*De Moy*). 285
Mariage morganatique. *V.* Mariage de la main gauche.
Mariage (preuves de la légitimité du) (*Éberl*). . 290
Mariage (promesse de) (*De Moy*). 293
Mariage putatif (*Id.*). . . 295
Mariage (second) (*Id.*). . 296
Mariage secret (*Id.*). . . 297
Mariage (sermon de). *Voy.* Sermon de mariage.
Mariana (*Düx*). . . . . —
Marie (*Reithmayr*) . . . 299
Marie d'Agréda (*Schrödl*). 311
Marie d'Égypte (Ste) . . 312
Marie de la Merci. *Voy.* Vierge (fêtes de la sainte) et Grégoire IX.
Marie (dévotion du mois de) (*Schmid*). . . . . —
Marie (fête du saint Nom de) (*Krauss*). 313
Marie la Catholique (*Fehr*). 314
Marie Stuart (*Id.*). . . . 318
Marie-Thérèse (*Khuen*). . 324
Marin (S.) (*Gams*) . . . 332
Marin Ier et II, Papes. . —
Marine d'Escobar (*Zingerlé*). . . . . —
Maris (*J. Fessler*) . . . 334
Marius Aventicus. . . . 335
Marius Mercator . . . . —
Maronites (*Stemmer*) . . 336
Marozzie. *Voy.* Jean X et XI.
Marseille 341
Marsile de Padoue (*Fritz*). 342
Marsile Ficin. *Voy.* Ficin.
Marsile Ingénuus 343
Martel (Charles). *Voyez* Charles.
Martène (Edmond) (*Seback*). 344
Marthe (Ste). 345
Martiany (*Fritz*) 346
Martin (*Hirschel*). . . . 347
Martin Ier (S.) (*Schrödl*). 349
Martin II (Marin Ier) . . 350
Martin III (Marin II) . . —
Martin IV. . . . . —

Martin V (*Schrödl*) . . . 351
Martin de Duma (S.) (*Id.*). —
Martin de Dunin. *V.* Dunin.
Martin de Tours (saint) (*Schrödl*) 352
Martinus Bracarensis. *V.* Capitulaires des évêques.
Martyrs (*Lüft*). 358
Martyrs (les dix mille) (*Grossheutschi*). . . . —
Martyrs (fête de tous les) (*Id.*). 363
Martyrs (les quarante) (*Schrödl*) 365
Martyrs scyllitains . . . 366
Martyrologes (*Héfélé*) . . —
Maruthas (S.) (*Zingerlé*). 367
Masius (*Düx*) 368
Masore ou Massore (*Welte*). 369
Maspha (*Schegg*). . . . 374
Massa candida. . . . . —
Massaliens. *Voy.* Messaliens.
Massiliens (*Düx*). . . . 375
Massillon (*Lutz*) 376
Massuet (*Düx*). 379
Mastiaux (*Haas*) 380
Maestricht (diocèse de). *V.* Liége.
Matathias. *V.* Machabées.
Matérialisme (*Wörter*). . 381
Materne (S.). *V.* Cologne.
Materne (J.-F.) (*Schrödl*). 388
Matha (S. Jean de). *Voy.* Trinitaires.
Mathésius (*Schrödl*). . . —
Mathias (*Fritz*) 389
Matière. *Voy.* Esprit.
Mathilde (Ste) (*Schrödl*). 390
Mathilde d'Écosse (*Hægélé*). 393
Mathurins. *V.* Trinitaires.
Matines. *Voy.* Bréviaire.
Matricule des pauvres. *V.* Mense des pauvres
Matricule du clergé . . . 394
Matthæi. *Voy.* Bible (éditions de la).
Matthias. *Voy.* Mathias.
Matthieu (S.). *V.* Évangiles.
Matthieu Blastarès. *Voy.* Canons (recueils de).
Matthieu Paris (*Schrödl*). 395
Matthieu Florigérus. *Voy.* Matthieu de Westminster.
Matthieu de Westminster (*Schrödl*) 395
Maur (congrég. de Saint-) (*Fehr*) 396
Maur Rhaban. *Voy.* Rhaban Maur.
Maures en Espagne (*Héfélé*) 397
Maurice (S.). 402
Maury (*Lutz*) 403
Maxence. *V.* Constantin.
Maxence (Jean). *Voyez* Hormisdas.
Maxime (*Béron*) 405
Maximilien (S.). *Voyez* Bavière et Passau.
Maximilien Ier (*Allgayer*). 411
Maximilien II (*Id.*) . . . 415
Maximin (*Id.*) 421
Mayence (*Héfélé*). . . . 422
Mayence (synodes de) (*Floss*). 431
Mayr. 439
Mazarin (*Lutz*). . . . . —
Méchanceté ou Malice (*Fuchs*). 441
Méchitaristes (*Gams*) . . 442
Mechtildis (Ste). . . . 447
Mechtildis de Hackeborn (Ste). 448
Mecklenbourg (catholiques du) (*Gams*) . . . . . —
Mecque (la). *Voy.* Caaba.
Médard (S.) (*Schrödl*) . . 449
Médecine pastorale (*Düx*). 450
Médiateur. *Voyez* Jésus Christ.
Médie (la) (*Schegg*). . . 453
Médine. *Voy.* Ansar.
Méditation. 456
Medler (*Schrödl*) 457
Meichelbeck (*Floss*) . . . —
Meil. *Voy.* Grand-Prêtre.
Meinhard. *Voy.* Livonie.
Meinhold 460
Meinwerk (*Gams*) . . . 461
Meiosis. *Voy.* Hyperbole.
Meissen (diocèse de) (*Gams*). 463
Mélanchthon (Philippe) (*Haas*) 473
Mélander (Denis) (*Schrödl*) 483
Mélanie (Ste). . . . . . —
Melchiades (*Fritz*) . . . 484
Melchisédech (*Welte*) . . 485
Melchisédéciens. *Voy.* Antitrinitaires.
Melchites 486
Mélétien (schisme) (*Héfélé*) 486
Melgueil. *Voy.* Cluny.
Méliton (*Héfélé*) 496
Melk (*Schrödl*). 500
Memento des vivants et des morts. *Voy.* Messe.
Memento mori (*Fritz*). . 504
Memoria 505
Memphis. *Voy.* Noph.
Ménander (*Schrödl*). . . —
Mendog. *Voy.* Jagellon.
Ménélaüs (*Reusch*) . . . 506
Ménius (Juste) (*Brischar*). 507
Mennas (S.) (*G. Tinkhauser*) 508
Menno et les Mennonites (*Scharpf*). 509
Ménochius (Jean-Étienne) (*Reusch*) 513
Ménologes. *Voy.* Martyrologes.
Mense capitulaire et mense épiscopale (*Permaneder*) 514
Mense des pauvres (*Id.*) . —
Mensonge (*Martin*) . . . 515
Méphiboseth ou Miphiboseth 517
Mer Morte. *Voy.* Mers bibliques.
Mer Rouge. *Voy.* Mers bibliques.
Mercator (Marius). *Voyez* Marius Aventicus.
Mercredi, jour d'abstinence. *V.* Jours de jeûne.
Mère de Dieu. *V.* Marie.
Mérici (Angèle) (*Haas*) . —
Mérinthiens. *V.* Cérinthe.
Mérites des fidèles. *Voy.* Œuvres (bonnes).
Mérites du Christ. *Voyez* Rédemption et Trésor des mérites.
Meritum de congruo et de condigno (*Düx*) . . . 519
Merlin l'Enchanteur (*Gams*). 520
Mérodach Baladan . . . 521
Mérom (*Schegg*) . . . . —
Mers bibliques (*Id.*) . . 522
Mersebourg (diocèse de) (*Gams*). 527
Mersenne (Marin). . . . 531
Mésalliance (*Permaneder*) 535

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU QUATORZIÈME VOLUME.

Clichy. — Impr. M. Loignon, Paul Dupont et Cie, rue du Bac-d'Asnières, 12.




opédique de la
v. 14 29429
Wetzer, H.J. - Dictionnaire ..
catholique.
v. 14.
PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5. CANADA
29429

